OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. I

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d' Italia

Nuovi princìpi





MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1939-XVII

Arti Grafiche Vittorio Cardin - Milano - Corso 28 Ottobre, 75 - Telef. 54-950
Printed in Ital

PREMESSA

ALL'EDIZIONE COMPLETA

... et di far frutto non pur fiori et frondi

PETRARCA.

Assicuro il lettore, che dei vari sentimenti, coi quali un'edizione completa dei propri scritti può essere da un autore intrapresa, non prevale in me nè la sodisfazione dell'opera fornita — prerogativa questa degli autori giovani —, chè rarissimamente ho contentato me stesso; nè la vanità di far pompa delle cose mie, nè l'orgoglio di confrontarmi.

Confesso invece di provare, al pensiero di dover tirare le somme, quel sentimento misto d'insoddisfazione e di malinconia di chi s'avvicina al porto e sa d'andarvi a spegnere le caldaie, quando ha la coscienza che ci sarebbe stato tanto ancora da peregrinare e da esplorare, e che avrebbe avuto tanti altri piani da attuare.

Assuefatto per impulso incoercibile e per elezione a vivere rivolto al futuro; aborrente per costituzione mentale dal rileggermi e dal ripetermi (sanno i miei intimi, che non sono mai sicuro, se e dove e come e sino a qual punto ho già espresso un mio pensiero), non mi era occorso finora di dare se non di sfuggita uno sguardo retrospettivo alla ormai lunga cariera del lavoro compiuto. La forza delle

circostanze, che ha parlato per più bocche, me lo ha oggi imposto.

Fra le ragioni obbiettive la decisiva è stata questa: che tutte le edizioni dei miei libri sono esaurite, la più parte da gran pezza. Bastava guardare ad alcune date (che mi erano psicologicamente così vicine!): le due monografie su « Kant » 1901 e 1904, « Nietzsche » 1903, « Valori umani » 1907, « Gravia Levia » 1914, « Prolegomeni » 1915, « Nuova Europa » 1916, « Conflagrazione spirituale » e « Leonardo » 1919, « Nuovi princìpi » 1925, « Verità dimostrate » 1934... Un senso di responsabilità verso me stesso e verso gli altri mi ha dunque convinto ch'era necessario togliere la documentazione delle mie tesi allo stato clandestino in cui in gran parte si trova. Desidero anzi esprimere qui all'antica, benemerita, animosa Casa Editrice Fratelli Bocca il mio plauso riconoscente per avermi reso possibile una così vasta e operosa impresa.

Mi sia lecito aggiungere che ad allineare ora in ordine serrato la schiera dei miei cavalli di battaglia, vi scorgo, con un certo compiacimento che sarebbe iprocrisia dissimulare, la conferma che essi — come ognuno potrà verificare da sè — hanno avanzato tutti sempre in una sola direzione, i successivi a rincalzo dei precedenti.

Verità o errore, la mia filosofia è quella, dal principio alla fine. Integrazioni, sviluppi, quanti ne volete (nè purtroppo sono ancora tutti lì); deviazioni, sbandamenti, pentimenti, nessuno.

Posso aggiungere che la vita e la scienza me

l'hanno sempre più avvalorata, aiutandomi anche a svolgerla: la vita, che è stata il libro in cui ho più letto e appreso; la scienza, rispetto alla quale mi sono tenuto e mi tengo tuttora mentalmente in una disposizione ricettiva che direi ginnasiale, quando non mi riprenda il demone della critica.

La mia filosofia è quella, anzitutto per ragioni che Nietzsche avrebbe dette organiche: *con essa io respiro, nelle altre soffoco. Ragioni organiche non vuol dire d'altronde soltanto istintive; perchè mi sono state convalidate da continui raffronti critici, condotti con uno scrupolo estremo e con la volontà schietta d'imparare su tutto e da tutti.*

Se non che: in Kant, che per troppi filosofi italiani costituisce ancora non un passaggio, ma l'alfa e l'omega del pensiero moderno, ho visto una larga massicciata restringersi non molto in là in un vicolo cieco, dal quale bisognava trarre definitivamente la filosofia perenne; in Nietzsche ho trovato in fondo nulla più che una serie di proposizioni opzionali e arbitrarie; in Hegel la stolta boria del titano incatenato al Caucaso di una solitaria impotenza; in quasi tutti gl'indirizzi contemporanei, dai più illustri e in voga ai meno, lo studio e lo stento di mettere d'accordo tra loro grammaticalmente e sintatticamente taluni concetti rimuginati e accomodati fino a comporre un insieme calligrafico, in cui le varie preferenze dommatiche avessero a farci bella figura; senza avvedersi che quell'insieme veniva disegnato in un piano soltanto tangente all'immane volume dei problemi e degli arcani.

Di qui la mia scelta iniziale e costante d'un indirizzo che mi permettesse di andare realmente avanti a tu per tu coi problemi, a costo di moltiplicarli ed esasperarli; di spingere innanzi, pur senza pretendere di esaurirla, l'inesauribile ricerca, a stretto contatto col mistero. In tale indirizzo, senza propormelo, mi sono ritrovato sulla via maestra dei maggiori filosofi italiani, da S. Tommaso a Galilei, da Vico a Rosmini.

Su questa stessa linea mi hanno trovato la Grande Guerra e la Rivoluzione fascista. Nè per aderirvi e collaborarvi ho dovuto immutare alcunchè alla mia filosofia. È questo un fatto che tutti potranno oramai constatare agevolmente scorrendo la serie completa dei miei scritti di prima e di poi.

Con questo, per altro, non intendo di fare atto di vanteria, ma di assumere la mia parte, grande o piccola, di responsabilità, che nessuno mi può togliere di fronte alla storia essenziale del pensiero (il filosofo che non pensa con responsabilità non merita questo nome); tanto meno pretendo d'atteggiarmi a precursore del Fascismo. Lascio altri nella gara piuttosto comica: « a chi l'aveva detto prima »; quasi che in politica, più che in qualsiasi altro campo della spiritualità costruttrice, non fosse vero il principio che dire è niente, fare è tutto.

Il Fascismo ha un creatore e maestro: Benito Mussolini. *I rapporti tra il Fascismo e la filosofia italiana sono esattamente quelli da me definiti e descritti in un apposito saggio, con cui si apre il vol. III di questa Raccolta. Per quel che riguarda*

me e la mia filosofia io non potevo apportare al Fascismo se non la forza di convinzioni da me stesso lentamente, lungamente maturate nel configurarsi di una mia filosofia personalissima, concepita ed elaborata non per calcolo e su misura, ma sub specie æternitatis, *con una più che trentennale fatica.*

In fondo è la legge. Chi è nato a vivere la vita delle idee è tutto preso, se non chiuso, in un suo processo mentale, che dev'essere vissuto in tutta la sua integrità e lasciato alla sua purezza, se deve riuscire utile nell'economia generale dello spirito umano, recandovi l'esperimento della sua particolare verità e l'insegnamento non meno istruttivo dei suoi immancabili errori.

Egli stesso, il filosofo, non chiede di più; egli che cancellerebbe il proprio nome dai suoi scritti, pur di salvarne la sostanza nella circolazione anonima dei valori autentici; e per questa unica mira lavora lontano dal « mondan romore », il quale non è

... altro che un fiato
di vento ch'or vien quinci ed or vien quindi
e muta nome perchè muta lato.

Solo le idee, le vere idee, rimangono impresse nella storia essenziale della vita a caratteri indelebili. I nostri nomi sono « scritti sull'acqua ».

* * *

Nel ripubblicare le opere edite con l'aggiunta delle inedite — tra le quali le trattazioni critiche

da lungo tempo promesse, dei problemi della filosofia del diritto, *dell'*arte, *della* morale, *della* religione, *ecc. — non mi attengo nè al loro testo integrale, nè al loro ordine di data.*

Non al primo, perchè non ho il feticismo dei miei scritti, e molti dunque ne ometto o amputo, mentre altri aggiorno con gli sviluppi successivi del mio stesso pensiero. Ciò corrisponde al proposito cui questa raccolta s'ispira, di presentare allo studioso un tutto organico di tesi, di dimostrazioni e di applicazioni, e non di esporre all'ammirazione di lui i singoli passi e passaggi della mia intera produzione.

Non al secondo, per due motivi. In primo luogo per ragioni di opportunità e cioè per dare simultaneamente materia d'interesse alle diverse categorie di lettori. E in secondo luogo perchè ho sempre raccomandato di leggere le mie opere principali (Verità dimostrate. Nuovi princìpi, Prolegomeni, Valori umani, *ecc.*) *in ordine inverso alla loro data di pubblicazione. Ogni autore vi dirà, che se non leggete quel che vien prima non capirete quel che vien dopo. Coi miei scritti accade invece il contrario: che i successivi integrano e spiegano i precedenti. Per questo a leggerli a ritroso si capiscono meglio.*

Può darsi che scorrendo la lunga e varia lista dei miei Saggi *e osservandovi una estrema varietà di argomenti, taluno che non abbia mai visto nulla di mio, sia tentato di definirmi un poligrafo mettibocca. Ebbene son sicuro che questa sua prima impres-*

sione dileguerà alla semplice lettura di uno qualsiasi dei miei Saggi; *perchè vi troverà un mio pensiero dominante che oltrepassa sempre il tema; e una tecnica del pensare mia propria che, applicata a quell'argomento, vi mette a prova la sua fecondità.*

Insomma, se mi sono occupato di assicurazioni sociali o di cinematografia educativa, di scuole professionali o di moda, di arte decorativa o di diritto sportivo, oltre all'interesse intrinseco dell'argomento, c'era per me quello di esperimentare nelle più diverse applicazioni la mia tecnica del pensare.

Alla fin delle fini, quello che mi può forse contraddistinguere meglio da altri filosofi, è il non aver mai coltivato la filosofia come un recinto chiuso riservato soltanto alle più astratte elucubrazioni; è il non averla contenuta in uno stato d'isolamento dai cimenti dell'esperienza, dando quasi per stabilito che non vi avesse nulla da insegnare, nè... da imparare.

* * *

Allorchè avrò scritto la parola fine *in calce all'ultimo volume annunciato in questo piano di edizione, non avrò compiuto purtroppo che una parte, e non la maggiore, dei miei disegni.*

Per tacere d'ogn'altro, tutta la storia della filosofia sarebbe da rifare e da rivagliare sulle basi critiche da me disegnate.

Ma io stesso in quel che ho potuto portare a un certo grado di maturazione, coll'addossarmi il com-

pito di dare fondamento, costrutto e metodo scientifico a una nuova filosofia critica, *col comporne un* sistema di problemi, *anzichè di soluzioni, con l'insistere sui momenti impersonali e universali dell'indagine filosofica, e col volere inaugurare per questa indagine l'« èra del rigore » — analogamente a ciò ch'è avvenuto nella storia delle matematiche intorno al 1850 —; che altro ho potuto fare, se non dissodare terreno? affondarvi il vomere d'acciaio della critica a scavar solchi, senza potermi concedere l'agio e il gusto di coltivarli da me e per me?*

Ho la consolazione di pensare, che chi verrà appresso troverà il cammino abbreviato di molto e il terreno lavorato; avrà in ogni caso un compito meno duro di quello ch'è toccato ai filosofi della mia generazione e del mio tipo.

Che cosa possa poi costituire questo mio contributo personale nella storia generale delle idee e nel momento spirituale contemporaneo, non spetta a me di dire, nè è forse oggi possibile ad alcuno di precisare.

Se mi sono attaccato con la maggiore ostinazione alla riforma della tecnica del pensare e del filosofare, cioè al lato più arduo di tutti i problemi teoretici e pratici, scientifici e spirituali, ciò sta in rapporto con la mia convinzione, rafforzata in me da mille esperienze — fra cui quelle tremende delle guerre, rivoluzioni e guerre in mezzo alle quali la mia generazione è cresciuta e tramonta —: che di lì bisogna cominciare e ricominciare, senza illuder-

si d'aver mai finito. Di lì è partito di tempo in tempo ogni movimento davvero innovatore nella storia del pensiero, ogni progresso effettivo nell'organizzazione riflessa della vita e dell'umano destino. Con difficoltà di quest'ordine ha dovuto far sempre i conti qualunque volontà ideatrice e realizzatrice.

Quando ho relativizzato i poteri logici e categorici della mente, anzi la stessa mente dell'uomo nelle sue diverse strutture e fasi di evoluzione, mostrandone le varietà, lo stato precario e le insufficienze, togliendola alla statica delle sue illusorie assolutezze, ma additando anche i procedimenti necessari a superare la fase attuale in una meglio attrezzata; il mio proposito non è stato quello scettico di disanimare e disarmare la volontà di potenza, di cui gli spiriti sono oggi più che mai pervasi, e che costituisce l'ambizione più tipica dell'uomo-specie; ma di renderla consapevole della estensione delle sue effettive possibilità e dei mezzi per accrescerle funzionalmente. La volontà di potenza fallisce alla prova quando sbaglia anche nell'approssimazione, per eccesso o per difetto.

La filosofia può illuminare le vie del destino umano principalmente cominciando dal perfezionare, se le riesca, le coordinate massime del pensiero e dell'azione. Così almeno ne ho inteso io l'ufficio.

E per questo tutta la mia opera può dirsi si svolga intorno alle massime coordinate di cui è dotata la mente del più progredito tipo, qual'è quello occidentale. E pure per questo mi sono vietato, nel piano strettamente teoretico, di discendere dalle

coordinate universali alle funzioni opzionali; e mi son fatto un proposito di non parteggiare nell'àmbito delle soluzioni elettive per l'una o per l'altra; solo facendo scaturire la superiorità dell'una sulle altre, ove fosse dimostrabile la sua più ampia e ricca funzionalità tecnica; e nel resto rispettando quella molteplicità e libertà di alternative ch'è una conquista della spiritualità e tra le quali la scelta spetta non alla filosofia, ma alla vita che decide. Chè se di questo scrupolo taluno mi ha mosso rimprovero, giudicandolo eccessivo, ognuno mi deve riconoscere onestamente, che per lo meno lascio i problemi in uno stato più progredito di quello in cui li ho trovati.

Il lavoro da me iniziato in questo senso è ben lontano dall'essere anche provvisoriamente esaurito. Esso appartiene a un processo storico-collettivo di continue revisioni e riprese, ch'è di per sè inesauribile.

Tanto più mi sembra essenziale, che intorno all'insegna da me innalzata di una nuova filosofia critica *e di un nuovo* Realismo, *— filosofia fondamentalmente e originalmente italiana —, in presenza di nuove possibilità che si schiudono oggi, non soltanto nella tecnica dell'ideazione, ma, per virtù di questa, in tutti i campi dell'umano pensare, agire e creare; si faccia quella « leva d'ingegni », che io auspicavo pubblicando nel 1925 i* Nuovi Princìpi, *per promuovere il pensiero filosofico italiano, con le attività spirituali che vi si connettono, a quel primato mondiale, cui può con pieno diritto aspi-*

rare, oggi come non mai. Poichè non mai l'Italia godette di tanto prestigio nel mondo. E il prestigio si alimenta alla forza del pensiero congiunta alla forza morale. E le due forze, intimamente connesse, hanno una comune profonda scaturigine da una fede, e s'integrano in un simbolo di potenza, che supera le frontiere, piega tutte le armi e conquista stabilmente gli spiriti: l'idea.

f. o.

AVVERTENZA: Per brevità le citazioni delle mie opere principali potranno esser fatte così: *N. P.* (Nuovi Princípi), *V. D.* (Verità dimostrate), *M.* e *F.* (Matematica e Filosofia), *N. R.* (Il nuovo Realismo), *N. V. L.* (Nuove vedute logiche), *Prolegomeni* (Prolegomeni alla scienza del bene e del male), *V. U.* (Valori umani).

NUOVI PRINCIPI

PREFAZIONE

Questi « Nuovi Princípi » sono il compendio delle mie tesi più personali di filosofia critica e specialmente di teoria del pensiero, *elaborate dal 1919 ad oggi.*

La prima edizione conchiusa nel 1924 riassumeva già le proposizioni fondamentali. Or nei successivi quindici anni di lavoro quelle proposizioni mi hanno provato tale una fecondità in tutti i campi, dalla scienza alla politica, dall'economia alla poesia, che in questa seconda edizione non solo non ho avuto nulla da mutare in esse, sibbene molti argomenti da confermare, aggiungere, sviluppare.

Debbo anzi scusarmi, se l'impegno messo nell'approfondire le mie tesi teoretiche più generali e in special modo le mie vedute logico-categoriche, e a farne nel mio « laboratorio interiore » sempre nuove applicazioni sperimentali, per es. alla psicologia collettiva, alla storiografia filosofica, ecc., mi ha distolto dallo allestire le mie filosofie particolari, del diritto, *dell'*arte, *ecc. promesse nel 1924. Naturalmente non le ho perdute di vista. Per es. la mia* Filosofia del diritto *era già intera-*

mente composta, persino in bozze di stampa, nel 1931. E se ho preferito di differirne di otto anni la pubblicazione, fin dopo questa seconda edizione dei Nuovi Princípi, ciò sarà, spero, attribuito a un mio scrupolo estremo, anzichè imputato a tepidezza. Quando tutti i trattati da me annunciati nel 1924 avranno visto la luce nella presente Raccolta, ognuno potrà darsi conto della fitta trama di sottili correlazioni che esiste fra tutti; e con quale attento studio io abbia dovuto sorvegliarne l'intera compagine.

Nel rinviare oramai il lettore alla diretta conoscenza del testo, desidero esprimere il mio compiacimento nel constatare che questi Nuovi Princípi *e i miei saggi teoretici consecutivi, hanno fatto intanto un bel cammino nel mondo. Ricorderò in modo particolare i giudizi che dei* N. P. *dettero quasi subito il prof. George Boas dell'Università di J. Hopkins, il prof. J. S. Mackenzie dell'Università di Cambridge e Jean Pérès, il quale rilevò con rara precisione le tre componenti della mia opera: i motivi principali dei grandi sistemi filosofici, lo sviluppo attuale delle scienze e la situazione storica del mondo* (1).

(1)Nel *Journal of Philosophy* (New York, marzo 1926) G. Boas colse in pieno il senso drammatico di tutta l'opera: « I *N. P.* si leggono come un dramma filosofico. È un libro denso di fuoco e di passione, perchè il suo autore si dirige non ad un'aula scolastica, ma ad una nazione ». J. S. Mackenzie dichiarò che « coi *N. P.* l'Italia ha certamente cominciato di nuovo ad avere una parte importantissima nel progresso filosofico generale ». E Jean Pérès nella « *Revue Philosophique* (Paris, 1926) precisò: « La dottrina di O. si presenta col doppio carattere di una filosofia dell'esperienza e d'una filosofia dell'assoluto ».

In Italia gli studi di Carmelo Ottaviano (Il pensiero di F. O., *Palermo Ires 1933-XI e vari articoli polemici in « Sophia »), di Liutprando Filippi, Felice Alderisio, Alberto Grammatico, Paolo Barale, Francesco Olgiati, Roberto Pavese, oltre agli articoli di Giuseppe Tarozzi, Raffaele Resta, Vincenzo Gerace, Guido Manacorda, Ercole Rivalta, del compianto Giovanni Vidari e di altri, sono valsi a diffondere una certa notizia della mia opera; naturalmente anche col risultato che molti, per economia di sforzi mentali, hanno creduto di giudicarne non da uno studio diretto, ma dagli scritti dei miei recensori.*

Tuttavia anche i più pessimisti possono concedere che un qualche effetto ne è venuto. Non così ancora — questo debbo ammetterlo io — l'effetto generale che mi attendevo, di convincere, che in Italia si può filosofare oramai oltre Kant e fuori dei suoi chiusi cancelli. Ancora non percepisco il generale respiro di sollievo. Gl'Italiani non hanno ancora riacquistato il loro buon umore, e vanno ancora parlando col capo penzoloni « von Kant, von Fichte und Hegel ».

Non mi sono mancate, come era pure naturale, le critiche; ma io vorrei fare qui una raccomandazione generale: chiunque pensi e teorizzi servendosi di procedimenti logici e di coördinate d'un genere differente dal mio, è padronissimo di tenersi le proprie convinzioni e idee, ma deve rinunciare a capire i N. P. *e la mia filosofia. Perde il suo tempo.*

Agl'intelletti non preoccupati offro invece in questi N. P. *un libro istituzionale, chè tale essi sono, malgrado le intrinseche difficoltà della materia — non del mio eloquio, al quale chiunque deve riconoscere una onesta trasparenza —.*

E i N. P. *sono un libro istituzionale, perchè in essi ho avuto cura che tutti i termini adoperati fossero esattamente definiti; e perchè ho tenuto a indizzarmi a ogni sano intelletto, ancorchè filosoficamente impreparato. Chi prenda in mano questi* N. P. *e accetti di pensare con me senza pregiudiziali, potrà non aderirvi, ma deve capirli. Non per altra ragione ho collocato i* N. P. *al primo posto, quasi a introduzione, di questa Raccolta.*

Se non sono in errore, i miei N. P. *debbono produrre nel piano tecnico una generale bonifica delle menti, che ne saranno meglio preparate alle maggiori possibilità — conseguibili nell'odierna fase della nostra evoluzione — dell'umano intendere, sapere, operare, produrre, creare.*

Nella mia già lunga esperienza ho potuto conoscere innumerevoli persone d'ingegno, vocate alle superiori attività mentali, e invece arenate, insabbiatesi per via, perchè mentalmente male istituite. Esse non erano andate avanti, perchè non giunte a darsi ragione del dissidio, tanto meno a superarlo, tra l'istituzione logica e categorica tradizionale, semplicista, banale, sfasata con la realtà, e le esigenze infinitamente più complesse dell'esperienza e dell'azione. La discontinuità tra le necessità pratiche improrogabili e quel loro modesto pianerottolo

teorico le aveva arrestate dallo andare mentalmente avanti e costretto ad adagiarsi in un empirismo dissociato anche dalle loro native attitudini e capacità. Se molte menti sane falliscono alla loro mèta, si deve assegnarne la responsabilità a un'istituzione sbagliata e inadeguata. C'è insomma un bel rischio a far correre ancora incontrollati gli assiomi degl'insegnamenti logico-categorici tradizionali; rischio da cui l'uomo d'azione si salva scrollando dalle spalle il peso morto dei formulari impartitigli; mentre l'uomo di temperamento meditativo ne rimane conturbato e interdetto.

I N. P. *col confessare preliminarmente le cause strutturali di errori dell'intelletto umano e col munire le menti di un'attrezzatura logico-categorica più progredita della ereditaria, debbono contribuire a un progresso mentale generale, e a rafforzare anzitutto negl'Italiani le rare prerogative del loro genio nazionale. In tal modo essi saranno meglio armati a vincere ogni cimento nella mondiale gara di potenza che i tempi impongono, e ch'è gara di potenza mentale, prima che fisica ed economica. E adempiranno così meglio i doveri imposti a tutti e a ciascuno dalla rinnovata funzione imperiale, che da Roma si è estesa all'Italia attraverso il genio di Mussolini.*

f. o.

PREFAZIONE ALLA Iª EDIZIONE

Questo libro ha una duplice origine, occasionale e interiore.

Nel dicembre del 1918 un decreto del Governo Italiano mi esonerava d'insegnare per l'anno accademico '18-19 nella R. Università di Palermo e m'incaricava di tenere un corso nell'Università di Lione.

Allora elaborai una serie di conferenze sui problemi fondamentali della filosofia, sembrandomi quello il terreno più propizio per una « intesa intellettuale » franco-italiana, qual'era auspicata alla fine vittoriosa della guerra comune.

Le note circostanze politiche sopravvenute mi tolsero di adempiere l'alta missione.

Nell'anno accademico '19-20 gli argomenti delle « conferenze lionesi » furono da me trattati più ampiamente nel corso di lezioni tenute all'Università di Palermo — le mie prime dopo la guerra —; e in una serie di sei « comunicazioni » lette alla Biblioteca filosofica *di quella città.*

Tali « comunicazioni » affidai anche man mano per esteso in bozze di stampa a una ristretta cerchia di amici, allo scopo di provocarne la critica preven-

tiva. Infra il 1920 l'intero volume, cui avevo già dato il titolo « Nuovi Princìpi », era pronto e distribuito.

Esso comprendeva, oltre alla prefazione (1) *e a una* introduzione, *sette capitoli, e cioè:* 1. *L'instabilità dialettica del pensiero;* 2. *Il criterio della verità;* 3. *Concetto critico dell'azione;* 4. *Teoria della scienza;* 5. *Teoria dei valori;* 6. *La libertà;* 7. *Confronti e conclusione.*

Inoltre un sunto delle sei comunicazioni alla Biblioteca Filosofica pubblicava Eugenio Di Carlo nel « Logos » di Napoli, diretto da Antonio Aliotta; e precisamente nei fascicoli luglio-dicembre del 1920

---

(1) Tale *Prefazione*, stampata e distribuita appunto nel 1920, conteneva i seguenti brani, che riporto qui, perchè contrassegnavano già allora un momento storico, che vale a spiegare la situazione d'oggi:

« Putroppo in una collaborazione spirituale programmatica « franco-italiana è difficile oggi sperare.

« Le alte sfere ufficiali e dirigenti di Francia, dopo la no« stra comune vittoria, sono state invase nei riguardi dell'Italia, « sarebbe più esatto dire riprese, dal demone tristissimo della « gelosia e della diffidenza (qui si allude alla politica di Clemen« ceau, Poincarè, ecc.). Esse non hanno obbedito che a una preoc« cupazione divenuta ossessiva: deprimere e isolare l'Italia... Ora « l'Italia, bloccata per terra e per mare, rimane sola e stremata « a ricevere in pieno sul suo fianco orientale la prima ondata « slava. Ma non essa sola dovrà difendersene, bensì tutto l'Occi« dente europeo.

« ... Certa cosa è che quando i Francesi invocarono la nostra « solidarietà di latini contro l'elemento germanico, l'ebbero in« tera di sentimento e d'armi. Quando noi domandammo la loro « collaborazione a una politica di pace contro l'invadenza del« l'elemento slavo — che sta al nostro Paese come la Germania « alla Francia — noi abbiamo trovato i fratelli latini nettamente « e aggressivamente schierati contro di noi, coi nostri nemici; e « immischiati a di più in tutti gl'intrighi più rovinosi per l'Ita« lia, in Albania, in Grecia, in Asia Minore, in Africa. Peccato! « Perchè è l'antico *divisionismo* inglese applicato al continente « europeo che trionfa ancora una volta: quella politica che

e aprile-giugno del 1921. Altre parti vedevano la luce in varie riviste tra il '20 e il '21.

Frattanto ulteriori analisi maturavano nel mio pensiero e m'inducevano a soprassedere, malgrado le ripetute insistenze di amici e discepoli, alla pubblicazione integrale del volume.

Di quelle analisi detti un sommario e parziale cenno in due scritti: « La crisi della scienza » e « La matematica moderna e la filosofia » pubblicati nel 1922 e nel 1923.

Con esse formavo anche il proposito di non rinviare più alcuni problemi fondamentali, oltre quelli già trattati, e che nella prima redazione delle con-

---

« d'un'alleanza latina, di una unione continentale compatta e for-
« te di almeno cento milioni non ha mai voluto, nè vuol saperne
« a nessun costo; la politica, in special modo, della disunione
« franco-italiana, che è riuscita purtroppo a prevalere di nuovo
« non in Italia contro la Francia, ma in Francia contro l'Italia.

« Gl'italiani meditino intanto sulla strana condizione ch'è
« stata fatta loro in questo turbinoso dopoguerra, che doveva es-
« sere di gloria e di pace, e in cui sono stati appaiati e fin po-
« sposti agli stessi nemici vinti. Meditino se non sia un singolare
« *privilegio* questo accanirsi contro di loro delle maggiori potenze
« europee e transoceaniche, tutte preoccupate di ribadire la sog-
« gezione economica e politica del nostro Paese, quasi che aves-
« sero tutte di che temere — esse così grandi e forti — dalla no-
« stra indipendenza effettiva e prosperità. E imparino una buona
« volta a stimarsi, almeno quanto l'estero dimostra di stimarci,
« precisamente attraverso tutti questi pavidi tentativi di soffoca-
« zione e di avvilimento.

« Con ciò la nostra via è segnata.

« Infatti che ci resta a fare se non chiuderci in noi stessi, rac-
« cogliere tutte le nostre forze, non fidare più se non in esse sol-
« tanto, svilupparci, accrescerci spiritualmente e attendere? Atten-
« dere operosi una nuova insorgenza delle potenze ideali della sto-
« ria, le quali tornino — come già durante la prima guerra mon-
« diale, pur fra tanto scatenarsi di matta bestialità e nelle ore più
« tragiche — a riprendere più stabilmente il governo essenziale del
« mondo.

« Noi raccoglieremo dunque le nostre forze e i nostri animi sot-

ferenze lionesi e palermitane erano stati da me riserbati o soltanto delibati.

Di necessità l'intero libro doveva essere ricomposto. Ed a questo lavoro immane, da cui ogni autore rifugge, non mi è stato possibile di accingermi prima di essermi interamente e volontariamente esentato (1° luglio 1924) dagli obblighi universitari.

Questa, dirò così, la storia esterna del libro; la quale ho voluto riassumere, sì per spiegare come, in parte, talune mie vedute siano già divulgate; sì per giustificarmi presso quei benevoli, che più volte

---

« to una severa disciplina ideale, la più severa delle discipline e « lavoreremo con la nostra passione dolente e coi nostri intelletti « sereni alla restaurazione morale, alla ricomposizione dell'equili- « brio spirituale, al riordinamento del mondo degli umani valori.

« Sarà questa la nostra missione necessaria: perchè come potre- « mo sperare di metter ordine nelle cose, se non metteremo or- « dine nelle idee?

« Sarà questa la nostra potenza vera: perchè se i nostri conce- « pimenti recheranno le impronte infallibili del nostro genio na- « zionale e serviranno in primo luogo per noi, ad essi non potrà « vietarsi da alcuno di esercitare con la loro incoercibile virtù « espansiva un'influenza universale, com'è proprio d'ogni conce- « pimento latino, alieno per costituzione da particolarismi aprio- « ristici.

« Sarà questa la nostra ricchezza essenziale: poichè il patrimo- « nio più prezioso dei popoli e degli Stati non è nelle cose o nei « forzieri, ma nelle idee, e chi le ha le ha; tutto il resto è acces- « sorio ».

È appena necessario di far presente come il Fascismo abbia assunto e compiuto sul terreno politico, ma anche spirituale, la grande missione unificatrice, disciplinare, e potenziatrice auspicata da tutti gl'Italiani coscienti nell'oscura vigilia. Mi limiterò a far osservare come di fronte all'inconcepibile successo che continua ad avere in Francia il *divisionismo* inglese, applicato all'Europa e più particolarmente ai rapporti franco-italiani, il genio di Mussolini, fondando l'asse Roma-Berlino, ha bloccato definitivamente la situazione europea, ponendo fine e per sempre tanto a quel divisionismo, quanto alla prepondenranza britannica sul nostro continente e lasciando la Francia, con una totale inversione delle parti, a quell'isolamento ch'essa procacciava con sì grande impegno all'Italia.

mi hanno dimostrato la loro impazienza e rimproverato la mia apparente lentezza nel sodisfarla.

Per la storia interna di quest'opera bisogna risalire ai miei Prolegomeni alla scienza del bene e del male.

Al termine di quel libro, che scrissi nel fatale agosto del 1914, due vie mi stavano egualmente aperte dinanzi:

quella discendente verso lo sviluppo della *Scienza* del bene e del male, *come l'avevo concepita appunto nei* Prolegomeni; *via per me sicura, allettante, promettente, alla quale inclinava la mia naturale disposizione ad approfondire analisi* esatte *dell'esperienza umana;*

l'altra, la via ascendente dell'ulteriore ricerca e fondazione dei princìpi; via eroica per qualsiasi intelletto, quant'altra mai lunga, difficile, aspra, infida.

Senza la guerra, sarei forse andato tranquillamente per la prima.

Mi posi invece per la seconda, sollecitato, non solo da quel bisogno di sistema, *ch'è insito in ogni processo mentale di stile filosofico; ma anche dallo spettacolo della tragedia europea, ripensata fin nelle sue più ascose ragioni ideali, e talune sublimi; sofferta nell'angoscia dei suoi aspetti spesso bestialmente orrendi.*

Le mie nuove indagini, pur condotte nel piano superno della meditazione filosofica, e dunque in una sfera che i più immaginano di olimpica serenità, racchiudono, intime pulsazioni animatrici,

le passioni, le ansie, le speranze e i disinganni, le gioie e i lutti, gli entusiasmi e gli aborrimenti, le esaltazioni e le umiliazioni dell'inaudita conflagrazione: tutti, insomma, i moti più iperbolici ed esasperati della coscienza umana, rivissuti allo stato di problema, al di sopra della mischia, senza più riguardo ad amici o a nemici, a vincitori o a vinti.

In questa visione più comprensiva, il problema morale, che era al centro dei Prolegomeni, *diveniva tutto* il problema umano *di questi* Nuovi Princìpi: *problema della verità e dell'errore, della certezza e del dubbio, del pensabile e dell'impensabile, del possibile e dell'impossibile; il problema così della coscienza riflessa del destino umano universale, come del possesso e dell'organizzazione consapevole d'ogni destino umano particolare.*

Fermato il convincimento dell'incapacità degli stili mentali sin qui operanti, e pur troppo ancora dominanti, nella scienza e nella pratica, nell'azione privata e nella politica; e dell'insufficienza conclamata di tutte le filosofie concepite alla stregua di quegli stili; incapacità e insufficienza a governare quanto v'è di governabile nella storia delle umane sorti; mirai diritto alla riforma tecnica *del pensiero, sì da renderlo prima di tutto idoneo ad una più integrale comprensione della realtà e del divenire naturale e umano, e più convinto delle possibilità e impossibilità di comando che gli sono riserbate.*

Composi in tal modo tutto un piano di filosofia critica, *quale* sistema di problemi: *la più universale delle filosofie, anzi la filosofia veramente uni-*

versale. Di essa questi Nuovi Princìpi *sono il saggio fondamentale, cui seguiranno, a proporzione delle forze, revisioni altrettanto critiche, in sei distinti libri, dei problemi filosofici della religione, della morale, dell'arte, del diritto, della politica e dell'educazione.*

A tutto questo lavoro terran dietro, sempre che bastino le forze, i miei saggi di filosofia sintetica, *nei quali enuncierò le mie convinzioni, ipotesi e scelte più soggettive, e metterò alla prova il potere e la fecondità del nuovo stile mentale, che ambisco d'istituire qui.*

* * *

Nell'intraprendere questo lavoro obbedisco evidentemente al dettato di una mia intima ispirazione, tradottasi, per oramai lunga e costante esperienza personale nettamente probante, in salda convinzione. E questo impulso avrebbe evidentemente agito in ogni caso.

Ma inoltre mi assiste una grande speranza: quella di offrire, innanzi tutto agli Italiani, con indicar loro in primo luogo non quel che debbano *pensare, ma* come debbano *pensare, una disciplina filosofica, che qual filo d'Arianna conduca le menti fuori del labirinto, alla luce, alla libertà e alla potenza.*

Certo, il mio libro non ha nulla da insegnare a coloro che sanno già tutto, che hanno trovato la soluzione di tutti i problemi, la chiave di tutti gli enig-

mi. Naturalmente. « Niuno mette vin nuovo in otri vecchi, altrimenti il vin nuovo rompe gli otri, ed esso si spande e gli otri si perdono ».

Il mio libro vuol essere una guida agl'intelletti che ancora cercano, e sentono della ricerca l'ansia insonne e la responsabilità piena.

Se la mia fatica non è vana, io anelo a fare intorno a questi « nuovi princìpi » una leva d'ingegni, che pur lavorando liberi nelle più diverse direzioni e nei campi più remoti, operino disciplinati e concordi, uniti nella coscienza di una solidarietà irrecusabile, e d'altronde proficua, là ove oggi non è che anarchia e confusione.

O m'inganno, o al termine di queste mie analisi, quanti oggi lavorano dispersi, e per lo più rinchiusi nelle orbite di singole discipline teoretiche e nelle più disparate attività pratiche, ignorandosi l'un l'altro e negando ogni correlazione, si riconosceranno tutti medesimamente avvinti nelle spire funzionali di un unico grandioso processo ideale e costruttivo, dominati da comuni problemi di ordine spirituale, epperò filosofico, cospiranti nei modi più diversi a un medesimo risultato di edificazione umana, a una graduale e, nella sua stessa relatività, progressiva conquista dell'assoluto.

Chi sotto la pressione urgente degli avvenimenti che oggi s'addensano d'ogni parte, con inaudita violenza, con implacabile determinismo, considerasse come ozioso questo nostro filosofico divagare in problemi astratti; risponderei, che sotto la specie dei sommi princìpi del pensiero e dell'azione ho inteso

di raggiungere, non deviando, ma anzi per la via più diritta e più sicura, precisamente il groviglio estremamente complicato e tormentoso dei problemi dell'oggi; e combattere, proprio là ove mi sembra che il rischio sia più grave e il soccorso più difficile, contro le oscurità che ci avvolgono e le miserie che ci minacciano; e ispirare, fino al limite del possibile, una più cosciente e responsabile orientazione nella storia che vuol prorompere fra le tempeste della nostra età.

La riforma del mondo, in quanto possa dipendere da propositi coscienti e volontari — propositi che oggi tendono ad assumere a ogni svolta il ritmo accelerato di una rivoluzione — non può procedere se non da nuove idee; e apprestarne è il compito più proprio della filosofia. Ma inane è lo sforzo di produrne di nuove, senza nulla innovare nei procedimenti mentali; mentre solo una più avveduta e progredita tecnica del pensare *può dischiudere nuove e più poderose possibilità al pensiero e all'azione.*

Or qui esprimo il convincimento sicurissimo, che uscirà prima e primo dall'attuale caos mondiale quel popolo, che saprà meglio e più rapidamente darsi un'adeguata disciplina mentale, ordinare e rinnovare le proprie idee, e integrare con le approssimazioni più piene le formule direttive della propria vita — formule che prevarranno su ogni altra, se più dense di comprensione umana e più capaci di sviluppi funzionali, quanto più ricchi al-

trettanto potenti, per inerenza storica, cioè di fatto, nel reale ad ora ad ora vissuto —.

Ed affermerò il convincimento non meno sicuro, che il genio italiano, fra tutti i genî collettivi che si son dato uno stile mentale riflesso, è quello che più si accosta, per la propria costituzione nativa e per la più matura esperienza storica, a quello ch'io considero come il più progredito tipo mentale avvenire, e per ciò stesso il più idoneo a svolgere processi spirituali di significazione assoluta: aperto alle sintesi integrali di finito e d'infinito, di massima individuazione e di massima universalità, di realismo immediato e di trascendenza, di attualità e di eternità.

Noi siamo alieni dallo spirito tipicamente razionalista, generalizzatore e conseguenziario, che rende così trasparenti e chiare, ma anche così astratte, e talvolta superficiali e inconsistenti le eleganti costruzioni stilizzate del pensiero francese; come alieni dallo spirito irrealistico, e talvolta positivamente antirealistico, anch'esso sillogizzante e conseguenziario sino al prepotente e al fantastico, che ispira le massicce costruzioni logiche del pensiero tedesco, dove il concetto tien luogo di realtà; come infine dall'empirismo anglo-sassone, positivo, pratico, utile alle funzioni di una volontà fattiva, ma pure — nel suo tradizionalismo addizionatore e malgrado la sua apparente continuità discontinuo — staccato dalla interiorità e privo d'irradiazione vivificatrice.

Quel profondo buon senso, onde il popolo ita-

liano va giustamente celebrato, e che lo salva da tutti i fanatismi e da ogni contrario eccesso, non è altro se non la sua capacità mentale di compiere integrazioni concettuali più larghe, più ricche, più complesse e però più prossime al reale, al vero, al possibile, al giusto.

Noi auspichiamo, e il cuore non c'inganna, una vigorosa riscossa di queste nostre più profonde e genuine potestà spirituali, tipicamente nazionali, ma anche universalmente benefiche e perciò sottilmente dominatrici; vogliamo in ogni campo una ripresa trionfale della loro più geniale fecondità inventiva.

Ma il problema non è di semplice volere, per ostinato che sia, nè di semplice ispirazione, da prendersi col naso al vento. V'è come dicevo, tutta una tecnica *del pensare, che già s'annuncia nel modo di porre i problemi, e che condiziona, fin per la pratica quotidiana, la fertilità o sterilità dei metodi, la chiaroveggenza o la cecità dei concetti; una tecnica per la quale noi abbracciamo nelle nostre sintesi mentali più o meno di realtà o anche le stringiamo a vuoto; la quale schiude più generose possibilità al nostro attivismo, o anemizza e impoverisce la vita nella prigionia di formule immobili, aride, grette.*

Quando si conosca nella sua interezza qual circolo vitale, povero o ricco, si componga col pensare riflesso e con l'agire per concetti, allora solo si comprende quale rischiosa attività sia questa singolare funzione ch'è il pensiero; e quale pericolosissimo

apparecchio possa divenire quel curioso congegno intellettuale, volgarmente spesso deriso, che va sotto il nome di filosofia.

Soltanto gl'ignari suppongono trattarsi di esercitazioni remote dalla realtà e innocue.

Tutta la vita dei popoli civili è dominata da concezioni filosofiche; solo ch'essa è sempre in ritardo sul movimento speculativo, e obbedisce quindi per lo più a filosofie già tramontate nel campo della teoria.

Tutti i concetti che a noi sembrano oggi ovvî e dei luoghi comuni banali, nacquero da filosofie originalissime e audacissime.

Tutta la nostra costituzione sociale e politica, fin nei più modesti istituti, e tutte le norme scritte e non scritte, che regolano e controllano con una pressione generale e senza pure che ce ne accorgiamo le nostre azioni e scelte, sono delle intere filosofie codificate.

E chi non vuol saperne delle nostre astrattezze e astruserie, e irride la tecnica del ragionar filosofico, deve rassegnarsi a subire — e sino a qual punto — il filosofame balordo degl'improvvisatori.

Solo la filosofia può stabilire il valore di un'idea, è giudice della funzionalità storica di essa, della sua efficienza o inefficienza.

Disse Napoleone: « On ne peut rien faire d'un philosophe », dando una smentita solennissima a Platone. E doveva avere le sue brave ragioni, specie contro quelli ch'ei chiamava « les intrigues des idéologues ». Ma lo stesso non può dirsi della filo-

sofia, della quale poi nessuno mai fa veramente a meno — e Napoleone era un filosofo a suo modo —; perchè fin colui che ostenti di combattere la filosofia fa della filosofia, come già ammoniva ventiquattro secoli or sono Aristotele.

* * *

Ben vero sarebbe un altro eccesso rivolgersi alla filosofia con la ingenua confidenza di chi chieda al medico di guarire tutte le malattie, e cioè attendersi da lei le formule risolutive di tutti i problemi e l'appagamento pronto di tutte le speranze.

In primo luogo, perchè filosofia è ancora un nome collettivo. Esistono in realtà — e per le serie ragioni che vedremo innanzi — filosofie; e fra queste è assai arduo scegliere. Praticamente viviamo ormai in un guazzabuglio di concezioni filosofiche disparate, accumulatesi nei secoli senz'ordine, nè sistema, nè stile (la vita ha preso or qua or là e solo quello che ha potuto prendere). E il comune patrimonio d'idee correnti è davvero un miscuglio eclettico, vero sincretismo di frammenti variamente concettualizzati, fin ripugnanti fra loro. In mezzo a tanto disordine, quasi ad aggravare la scelta, s'insinuano inoltre nella massa con maggiore frequenza e con miglior fortuna pseudo-filosofie e colture dilettantistiche di pseudo-idee, le quali, in grazia della maggiore accessibilità, per una certa loro « sbrigata economia » (la frase è del poeta Meli, che la dedicava ai filosofi Miceliani) di sforzi men-

tali, son poi quelle che circolano di più. In questo stato di cose l'affermarsi di una filosofia originale e di stile, capace di liberare dalla soggezione da teorie stantie e parassite, può avvenire col concorso di moltissime circostanze e dovrebbe essere salutato come un vero prodigio spirituale.

In secondo luogo la filosofia, in quanto è fondamentalmente disciplina riflessa delle attività dello spirito, non può che comandare e guidare il lavoro e soltanto promettere una graduale laboriosa conquista della verità. Perchè tutto dev'essere conquistato. Il sapere, la bellezza, la bontà, la giustizia, il diritto, la potenza, la pace, il regno dei cieli..., o sono la conquista di ogni momento, o non sono. E non un solo passo necessario può essere risparmiato.

Sostituire o suffragare processi spontanei, per lo più oscuri, confusi, che si smarriscono fra le contradizioni e gli errori, con processi riflessi meglio ispirati e diretti, è stata sempre l'ambizione fondamentale della filosofia sin dal suo primo costituirsi.

Diogene cinico, mentre veniva venduto come schiavo in Sicilia, andava gridando: « chi volesse un padrone » e richiesto, che sapeva fare, rispose: « io so comandare ».

Il filosofo moderno dovrebbe poter dire innanzi tutto: « io so pensare ». E basterebbe. « Io non ho un verbo da impartire, nè dogmi da inculcare; ma so insegnare le vie della verità e dell'errore, le vie nelle quali le azioni umane vincono o falliscono al cimento; so darvi le ragioni, a noi accessibili, per

le quali la vita intristisce o prospera, lo spirito è sconfitto o giganteggia ».

Questo insegnamento, se non è illusione la mia, tento oggi di dare qui.

* * *

E dicevo:... principalmente agl'Italiani. I quali vorrei veder cessare una volta per tutte dall'accattonaggio mentale verso l'estero. Dei quali vorrei veder ricomposto al più presto l'equilibrio tra le aspirazioni immense e le loro immense capacità, adeguabili tuttavia solo a prezzo di un'austera disciplina ideale, la più dura delle discipline, ma anche la più generosa dispensiera di vittorie. Nei quali vorrei vedere ancora una volta sfolgorare il genio nativo, vessillifero in ogni direzione della storia della civiltà, maestro ai maestri del mondo.

Pretendiamo con ciò di dissociarci da ogni altro pur nobile sforzo che operi nello stesso senso presso altri popoli? Negheremo di riaprire e di riconsacrare per un nuovo patto di pace fra gli uomini, di pace spirituale innanzi tutto, il tempio della verità e della concordia, profanato e chiuso per il subito insorgere della tragedia incommensurabile?

Il piccolo senno umano, che in quel tempio pontificava, precipitò senza rimedio, con tutto un mondo di valori inestimabili, ch'esso era immeritevole di reggere, perchè incapace di farlo con giustizia e con profitto.

E noi abbiamo acquistato una grande esperienza

storica di più: che contro la volontà deliberata alla secessione morale e ideale, non c'è dimostrazione ragionevole che valga, se non la prova del danno, e forse neppur questa.

La molteplicità delle filosofie è tutt'altro che casuale e pacifica.

Il quadro del conflitto europeo c'è sempre presente, non pure negli aspetti più rivoltanti della strage umana, dello scempio della vita e dei suoi beni; ma nei suoi termini filosofici, d'ambo le parti concettualizzati, sistematizzati freddamente, con pacata e composta ragionevolezza, resistenti a ogni assalto critico, inesorabili a tutte le implorazioni della pietà.

E la guerra continua. Continua perchè la vittoria delle armi, pur così piena e gloriosa per noi, non ha esaurito, nè poteva, il conflitto nei suoi termini ideali. Le idee restano, tutte, anche le nemiche fra loro. Resta il più.

Un'antica leggenda degli Unni, descrivendo una battaglia, dice che in terra combattevano i vivi e per l'aria continuavano a combattersi gli spiriti dei guerrieri uccisi. Il simbolo è pieno di significato. Esso insegna che v'è nei conflitti umani una sopravvivenza in sede spirituale, che non cessa con la vittoria nè con la sconfitta sul terreno della competizione pratica. Ci dice ancora che gli spiriti bisognerebbe vincere o guadagnare; e che, non riuscendovi, lottare bisogna, contrapporsi di continuo, custodire in un ininterrotto cimento agonale la propria ragione.

Si consideri a di più, che sarebbe semplicista dividere i campi avversi meccanicamente, per territorio, secondo frontiere geografiche e politiche. Le idee si propagano in modo indipendente, migrano dal loro terreno originario di coltura e possono acquistare altrove, e persino dove meno si aspetterebbe, per impensate inerenze e commistioni, nuova vitalità teoretica ed efficienza pratica.

Così mentre i nostri soldati confutavano e sconfiggevano Hegel, il filosofo romantico della restaurazione legittimista e dell'assolutismo politico, il divinizzatore dello Stato tedesco e del suo Capo, l'assolutore impassibile di qualsiasi processo che conducesse al successo; or bene, un certo spirito hegeliano contamina in curioso modo la riscossa del nostro spirito nazionale, insorto proprio a riconsacrare il valore della nostra vittoria, tentando di far passare il Fascismo come una sottovarietà hegeliana.

Ma, a parte gli sbandamenti occasionali di questo genere, sempre possibili e correggibili, la filosofia, in quanto teoria del pensiero e scienza universale delle idee, *per assommare, in sè criticamente tutti gli esperimenti che lo spirito umano vien compiendo, in ogni direzione, di se medesimo, in sè e nel mondo, vede pur sempre riconfluire nel suo campo da ogni parte le concezioni più disparate e fin fra loro avverse. Ecco perchè la filosofia, quella* critica, *s'intende — chè la sintetica* procede *invece per opzioni, e quindi per esclusioni — ap-*

parisce come un campo aperto indifferentemente a tutte le colture ideali.

Come nell'antico Olimpo tornavano a radunarsi le deità che avevano combattuto in opposti campi, e pur conservando rancori e seguitando a complottare in gruppi ostili, convivevano sotto l'autorità riconosciuta del sommo Giove; così la filosofia critica raccoglie le idee fra loro nemiche, e le riduce, sia pure transitoriamente, a una convivenza disciplinata, se non pacifica.

Più d'uno ha sperato che da una siffatta convivenza potesse venir fuori l'elaborazione di una verità unica, epperò universale. E Leibniz pensò a una « perennis quaedam philosophia », *che si ritroverebbe in fondo a tutta l'evoluzione filosofica, « nella quale si accorderebbero Platone con Democrito, Aristotele con Descartes, gli Scolastici coi moderni... ». Ed è stato anche detto, dopo di lui, che tutti i sistemi filosofici sono veri, ciascuno la sua parte — l'assurdo non sarebbe come tale affatto pensabile —, ciascuno presentando una faccia del complessissimo poliedro della verità. Così il Fouillée. La guerra dei sistemi non sarebbe allora che una strenua forma di collaborazione. Tutta la storia della filosofia si disegnerebbe come una serie di graduali approssimazioni verso un'unica verità obbiettivamente data e che si tratterebbe semplicemente di scoprire, benchè a brani e per gradi.*

Noi riprenderemo al termine delle nostre analisi la questione della filosofia perenne: se e come *sia, cioè, possibile alla filosofia e precisamente al-*

la filosofia critica, di uscire dall'attuale indeterminazione della sua unità e molteplicità.

Qui dobbiamo dire subito, che contro quell'eclettismo e pacifismo filosofico superficiale e transigente — per verità anteriore alla guerra; forse il Fouillée, per esempio, oggi non parlerebbe più a quel modo — protesta la persistente irriducibile irreconciliabilità di proposizioni antitetiche, di princìpi fra loro contrari, di sistemi antinomici di pensiero.

E possiamo sin d'ora affermare, che di un progresso filosofico generale può certo parlarsi solo in senso critico, per la crescente esperienza che il pensiero viene acquistando di se stesso e dei suoi problemi; mentre nel senso sintetico, cioè sistematico e costruttivo, la filosofia tende, come tutto il pensiero, a progressivi differenziamenti opzionali, cui non sono applicabili limiti fissi, nè termini finali prestabiliti.

Sta anzi, certo, nella molteplicità delle filosofie sintetiche particolari, nel loro contrasto, nel loro sviluppo emulativo, tutta la fecondità e ricchezza dello spirito umano e la drammaticità del suo divenire.

Noi cercheremo di darci ragione delle variazioni filosofiche. Qui possiamo ammettere già senz'altro, che le sintesi di genere filosofico hanno le più profonde connessioni con un mondo di fattori sociali e storici di una complicazione estrema.

Chi quelle connessioni considerasse, vedrebbe più addentro nel sempre nuovo riemergere, all'in-

fuori d'ogni logica necessità, d'idee sconfitte invano; e che tornano a ripresentarsi, tronfie di vita e di volontà, dal fondo oscuro da cui sono altre volte emerse. Vedrebbe il loro tenace potere di dominio derivare, piuttosto che da una astratta supremazia teorica, da una certa loro funzionalità amplissima, ognora rinnovantesi, tenace perchè capace, finchè lo è, d'inerenze di fatto praticamente illimitate e di ancora nuovi sviluppi analitici e dinamici. Saprebbe che la lotta — se lotta dev'essere — dovrebbe spostarsi dal campo delle competizioni teoretiche, verso l'intrico e il viluppo e il tumulto delle dipendenze soggettive dell'ideazione e della valutazione.

Ma quando ai nostri sguardi si dispiegasse l'oceanica immensità della vita soggettiva d'interi popoli, disposti geneticamente e per auto-educazione a una determinata disciplina ideale — quella hegeliana per esempio è tipicamente congeniale con lo spirito tedesco, e in una data fase, forse già oltrepassata, della sua storia, mentre lo spirito italiano è eminentemente disposto al realismo, *nel senso integrale di questo termine —, noi vedremmo pure che proporsi di mutare dal di fuori la somma di tutte quelle interne condizioni, sarebbe fatica tanto vana, quanto il voler togliere o aggiungere acqua al mare.*

Nulla ha nel mondo la potenza ordinatrice e dominatrice di un'idea; e nulla può circoscrivere l'incoercibile impulso degli spiriti a fissare in proprie idee bagliori di assoluto, a tentare per tutte le pos-

sibili esperienze ideali e storiche, rivelazioni dell'assoluto nella vita.

Quando questa necessità di processi ideali multipli fosse imparzialmente riconosciuta, si ammetterebbero in modo più esplicito due verità: l'una, che la diversità delle concezioni emulative della vita e dei suoi valori è una funzione utile di processi umani in accrescimento, donde l'inutilità, anzi il puro rischio — « hodie tibi cras mihi » — e il certo danno delle violenze materiali e delle bestiali intolleranze; l'altra, che nella gara delle formule vincerà irresistibilmente quella avente il più ampio raggio d'intrinseca « umanità ».

Noi ci proponiamo, con le analisi che seguiranno, di dimostrare la possibilità e l'utilità nel piano tecnico di questa sintesi spirituale superiore; d'altra parte non possiamo sottrarci alla fatalità dei conflitti umani, nei quali i popoli espiano in primo luogo la loro immaturità mentale e morale e la loro incapacità di vivere con giustizia.

Di fronte al pervicace ostinarsi dell'altrui volontà di secessione o di sopraffazione, non altro ci resta a fare, noi Italiani, se non raccoglierci in noi stessi, esaltare tutte le nostre forze, fare unicamente assegnamento su noi soli, riordinare il mondo dei nostri valori, innalzarlo a sempre maggiore grandezza e potenza. E dunque al lavoro.

Ma prima di cominciare, un'avvertenza ancora. Procederò, com'è mio costume, nel modo più rapido possibile. Mi occorre, e gioverà al lettore, la più stretta parsimonia di concetti e di parole. E

quindi non discuterò altre dottrine, se non quando ciò mi sia davvero necessario per meglio lumeggiare le mie tesi; di conseguenza soltanto dottrine fondamentali, che abbiano inaugurato nuove epoche, proposto nuovi problemi, schiuso nuovi orizzonti nella storia del pensiero.

E mi rivolgerò non proprio a tutti; ma anzi a un lettore ideale, che sappia disfarsi con me in pochi tratti di questioni venerande, quanto ormai esose e inutili, e correre meco agilmente, liberamente di sintesi in sintesi.

So che il filosofo nella sua solitudine, donde lui solo comanda sovranamente, senza che nessuno gli dia ascolto, risica di far la parte di un « re da teatro », come Lamennais chiamava la ragione.

Pazienza! Potrei aggiungere che ci sono avvezzo.

E mi pongo il dilemma:

O queste mie esercitazioni sono sterili, come tante altre destinate a lasciare il tempo che trovano; ed è bene che io rimanga assegnato alla mia solitudine; non avrò fatto che un monologo di più.

O c'è in quel ch'io penso un « quid novi sub sole », *una più fondata verità, che non nelle filosofie passate; ed anche allora potrò rimanere tranquillo nella mia solitudine; come quel saggio del Bengala, di cui narra Tagore, che, domandatogli perchè mai non andasse predicando per il mondo la sua verità e si tenesse invece nel suo romitaggio, rispose: « Oh! verranno! verranno qui, uno e tutti! »*

f. o.

S. Gertrude in Val di Solda, 9 settembre 1924.

Capitolo I.

COSCIENZA E PENSIERO

1. Si può dubitare di tutto, ma non di dubitare. Si può dubitare della verità, non dubitare del fatto di dubitare della verità. Così S. Agostino. Così Campanella. Così Cartesio.

Anche un Gorgia Leontino, il più radicale denegatore di qualsiasi realtà e verità, deve, nell'atto di negare, ammettere di pensare, cioè di avere in un modo purchessia l'*esperienza* del suo pensiero, vale a dire una qualche *esperienza* di questa realtà e verità ch'egli chiama il nulla e l'errore.

L'*esperienza* è il fatto fondamentale e indistruttibile (confutarla, negarla, evaderne, annullarla, constatare d'averla annullata, sarebbe un'altra esperienza), il presupposto necessario e continuo, dal quale il pensiero non esce mai, dovesse pur limitarsi all'esperienza che il pensiero farebbe in ogni caso di se medesimo e, concediamo, delle proprie illusioni e dei propri errori. Beninteso che per giudicare dell'illusione e dell'errore il pensie-

ro deve possedere un concetto, una qualche unità di misura, della *realtà* e della *verità*.

2. Cartesio identificò coestensivamente *esperienza* e *pensiero*. L'anima stessa definì tutta pensiero, res cogitans, e tutte le facoltà dell'anima un pensare, perchè qualsiasi stato di coscienza e contenuto di esperienza esisterebbero per il soggetto solo in quanto *pensati*. Naturalmente dovette trovar modo di non far pensare al pensiero se non la verità. L'intelletto, egli disse, entro i propri limiti, non sbaglia mai. Le passioni sono poi stati del corpo, non dell'anima.

Questa semplificazione e riduzione rimase fondamentale per il Razionalismo.

Con Leibniz interviene una certa attività sui *generis* della monade (anch'essa soltanto res cogitans), al limitare fra il *conscio* e l'*inconscio*: l'*appercezione*. Con questa e con le altre operazioni della mente ciascuna monade attingerebbe tutta la conoscenza dell'universo che le è possibile dal proprio punto di vista, e senza bisogno d'alcun concorso esteriore.

Per Berkeley una realtà fisica fuori degl'intelletti che pensano diventa una ipotesi superflua e inbarazzante. Esse est percipi, e il soggetto ha in sè tutte le condizioni necessarie e sufficienti della verità, che apprende direttamente da Dio.

Kant rimase fedele al postulato primo del Razionalismo, che tutta l'esperienza sia un pensare; e precisò: che tutto il pensare è un giudicare, e

tutto il giudicare un compiere sintesi per categorie, cioè sintesi nelle forme dell'intelletto; le quali forme poi non sarebbero se non quelle dei giudizi logici pensati nelle forme, anch'esse soggettive, dello spazio e del tempo. Non per altro il sentimento rimase sempre nella filosofia di Kant come un corpo estraneo e ingombrante. Nè egli omise il tentativo di risolverlo in pensiero, definendolo « una metafisica oscuramente pensata ». Bisognava però salvare contro Berkeley, ricostituire la nozione di una realtà oggettiva indipendente. E allora dell'appercezione di Leibniz Kant fece una specie di operazione di frontiera, non più al confine tra il conscio e l'inconscio — i quali erano pur sempre, per Leibniz, degli stati interiori alla monade —; ma al limitare fra il soggettivo e l'extra-soggettivo, fra il soggetto dell'esperienza e l'oggetto in sè, il *trascendente* — così detto perchè trascenderebbe sempre ogni esperienza diretta, impossibile al soggetto —; e la chiamò pertanto *appercezione trascendentale*, sintesi dell'io e di tutti i dati di esperienza riferibili, per differenza, a un non-io, benchè trasfigurati nelle forme della sensibilità — spazio, tempo — e dell'intelletto — categorie —.

In Fichte l'appercezione trascendentale è di nuovo rivolta all'interno del soggetto stesso, non più nel senso psicologico leibniziano, ma ontologico. Il *soggetto* diventa *assoluto* e con l'appercezione costruisce addirittura l'*oggetto*, in stato di totale immanenza nel soggetto. Il trascendente, in quanto realtà che esista di là dal soggetto, è soppresso; la

sintesi del pensiero che pensa un mondo, diventa tutta *atto puro* (a priori, libero, incondizionato) dell'io assoluto. Il mondo non è più se non il *pensato*, che l'io pensante pone in essere da sè in un momento di autodistinzione, di parziale negazione di se stesso, per poi ritrovarlo in se medesimo in una nuova sintesi, cioè con la soppressione della distinzione e della negazione, ecc. ecc.

Nell'*attualismo* (Aktualismus) di Fichte ha il suo epilogo sino alle estreme conseguenze, dopo meno di due secoli, l'iniziale riduzione cartesiana del soggetto al pensiero e dell'esperienza al pensato.

3. Domandiamo: quale fondamento e giustificazione ha questo identificare esperienza e pensiero?

Il pensiero è sempre un'esperienza. Ma è vera anche la reciproca, che ogni esperienza è anche sostanzialmente e soltanto pensiero? ogni avvertimento, stato di coscienza anche irriflesso, immediato, di un'esperienza, è sempre e necessariamente contenuto di un atto di pensiero? anzi più specificamente d'un giudizio, vale a dire d'una sintesi, in parte almeno *a priori*, della funzione giudicatrice, senza della quale niun'esperienza si darebbe?

Intendiamoci. O si fa questione di parole, ed ognuno è libero di chiamare pensiero ogni pur fugace, spontaneo, irriflesso dato immediato e avvertimento della più rudimentale coscienza. Si potrà tutt'al più obbiettare, se sia opportuno per una teoria scientifica questo accomunare sotto unica denominazione stati soggettivi così diversi, quali ad

es. la coscienza immediata di un moto affettivo e un concetto logicamente costruito; se giovi, insomma, confondere a parole dei fatti tra i quali sarà poi salutare introdurre quante più distinzioni, e le più sottili possibili.

O la riduzione di ogni atto e stato e contenuto di coscienza a pensiero vuol essere effettiva; ma allora bisognerebbe dimostrare, se non l'indimostrabile ipotesi fichtiana, che si colloca da sè al di fuori d'ogni verificabilità, col dare una sua interpretazione metafisica della soggettività e realtà assoluta; dimostrare, dicevo, almeno le più modeste ed empiriche assimilazioni cartesiane e kantiane: che ogni avvertimento della coscienza sia un atto di pensiero e più precisamente dell'*io che pensa* (il *cogito* di Cartesio, l'*Ich denke* di Kant).

Ma qui basta la più elementare osservazione psicologica per riconoscere il carattere congetturale e, se categoricamente asserito, arbitrario di tali subsunzioni, suggerite fondamentalmente da tesi razionaliste, alle quali dovevano a loro volta servire di base, diciamo così, sperimentale. Lo squadrare i pezzi in conformità dell'architettura, nella quale debbono essere impiegati, può essere un'esigenza anche del mestiere filosofico; ma non deve trarre in inganno.

4. La prova che Cartesio dà della sua risoluzione delle diverse facoltà dell'anima in pensiero, è in fondo questa: che i nostri stati di volontà e di sentimento esisterebbero per la coscienza in quanto

questa li pensa; dove evidentemente il termine coscienza è preso in due significati: l'uno di *stato* o di *contenuto*, l'altro di *riflessione* sullo stato e sul contenuto.

Or se il momento di riflessione può *distinguersi* dallo stato o contenuto, è perchè questo stato o contenuto ha una sua realtà psicologica indipendente dal pensiero, dato che il pensiero n'è poi per l'appunto la riflessione.

Bisognerebbe invece dimostrare: 1) che questo momento di riflessione sia necessario a porre in essere qualsiasi avvertimento; e 2) che senza pensiero non si dia avvertimento. Ma questo è un postulato metafisico, e non può mai diventare un dato di esperienza.

Per Kant, che « io penso » è il sottinteso continuo di qualsiasi esperienza. Tutta la coscienza sarebbe sempre, almeno per un verso, *autocoscienza*, e l'*Ich denke* opererebbe appunto la congiunzione d'ogni pur disperso e discontinuo momento della soggettività con l'io, centro e teatro di tutta la esperienza. La quale proposizione, che riprende la posizione cartesiana, può avere un senso razionalisticamente, ma non psicologicamente. Basta anzi a smentirla la più ovvia introspezione (es. stati d'irriflessione, di automatismo psichico, di oblio di sè, ecc.).

5. Le proposte assimilazioni, tra esperienza e pensiero voglion essere, alla fin fine, interpretazioni del fatto in sè indefinibile, misterioso dell'*avver-*

timento, il primo e più profondo dei misteri della soggettività.

Dire a priori che si tratti sempre e soltanto di *pensiero*, di sintesi a priori, ecc. in primo luogo è una riduzione sommaria e semplicista, e in secondo luogo un modo di sostituire a un fatto ignoto un altro che ci sembra più noto sol perchè ci è più familiare, ma che in fondo non ci è meno ignoto del primo: obscurum per obscurius definire. Sul carattere sofistico di sostituzioni di questo genere si ricordino le obbiezioni di Alessandro Bain e di Cosmo Guastella.

Per ora ci limitiamo ad osservare che anche ad accettare l'ipotesi di un'*autocoscienza* continua, esplicita o implicita, espressa o sottintesa, che accompagnerebbe come componente necessaria tutti gli stati di coscienza, dall'avvertimento puro e semplice alla meditazione riflessa più complicata, non ne consegue ancora che l'autocoscienza sia un atto di pensiero. Tanto meno vi si può costruire sopra la nozione di un io-pensiero, che acquisterebbe nell'autocoscienza-pensante piena e adeguata coscienza di se stesso. Sono queste tutte assunzioni metafisiche, modi d'interpretare che vanno oltre il dato e concesso. L'autocoscienza, da sola, non vorrebbe nè potrebbe significare mai altro, se non che, tutta l'esperienza si pone, in modo più o meno evidente od oscuro, con carattere di soggettività. Ma in nessun caso questa proposizione autorizza a concludere: 1) che ogni pur fugace e irriflesso e automatico avvertimento, atto, momento, contenuto dell'espe-

rienza sia pensiero; 2) che il pensiero concorra in ogni caso a costituirlo; 3) che l'autocoscienza stessa sia pensiero; 4) che l'io soggetto dell'autocoscienza sia un io pensante; 5) che questo io pensante realizzi e manifesti se stesso unicamente e sempre in pensiero; 6) meno che mai che l'io conferisca la propria realtà a un'esperienza solamente pensata e a cui basti l'esser pensata per essere.

6. Senza adunque impegnarci preliminarmente in nessuna interpretazione, noi partiremo da un fatto elementare, fondamentale, continuo, indistruttibile: l'*esperienza*, ch'è in ogni caso coscienza, avvertimento, d'una modificazione.

E distingueremo, per cominciare, almeno due gradi di questo avvertimento: 1) un avvertimento iniziale, puro e semplice, stato o dato immediato, irriflesso, più o meno spontaneo della coscienza, rispetto al quale ogni riflessione del pensiero interviene sempre come un secondo momento, a posteriori, specie di avvertimento supplementare; e 2) questo avvertimento dell'avvertimento, coscienza riflessa, o riflessione sull'atto o stato o dato della coscienza immediata. A questa coscienza di secondo grado, cioè a questo momento di riflessione sulla coscienza immediata, daremo, per intenderci, il nome di *pensiero*, ancorchè rudimentalmente abbozzato e informe.

La distinzione è sperimentale, e non impegna alcuna interpretazione. Dichiariamo anzi volentieri di non sapere affatto in che consista sia il primo

avvertimento o coscienza immediata o *coscienza*, nel senso più generale; sia la riflessione su questo avvertimento o pensiero riflesso o *pensiero*, anch'esso nel senso più lato.

Anzi facciamo sin da questo momento una considerazione. Si potrebbe essere indotti a credere, per una certa tendenza a schematizzare con simmetria, che il primo avvertimento sia necessariamente uno stato semplice o più semplice del secondo; e viceversa l'avvertimento dell'avvertimento, o avvertimento di secondo grado, un'operazione necessariamente complessa o più complessa del primo stato o dato di coscienza. Noi non sappiamo ancora neppure questo. Ma non dobbiamo chiudere l'adito a una ipotesi, anche se non da far valere senz'altro in termini generali — il torto in tutte queste assunzioni è sempre quello di voler subito generalizzare —; all'ipotesi cioè, che il primo avvertimento sia un'integrazione poliedrica della coscienza, un'esperienza integrale, e quindi complessa, e possibilmente più complessa dell'avvertimento di secondo grado; il quale, per essere un atto di riflessione, disintegrerebbe invece, per via di *analisi* o di *astrazione* o di *selezione*, il contenuto più ricco dell'esperienza immediata, e ne farebbe soltanto proiezioni, rilievi, sintesi riflesse parziali.

Le nostre ulteriori indagini confermeranno l'opportunità di considerare sin da principio questa ipotesi.

7. La distinzione fra coscienza e pensiero, da noi riaffermata, è necessaria, perchè innanzi tutto, come dicemmo, è *sperimentale.*

Essa si riferisce a due atteggiamenti diversi e distinti, a due attività chiaramente differenziabili e riconoscibili della soggettività.

La distinzione è confermata tanto dalla più ovvia osservazione, quanto dalle più approfondite investigazioni della psicologia scientifica, comparata, patologica, ecc.

Se volessimo subito ridurre l'anzidetto a linee semplici e armoniche, potremmo dire, che le due attività, l'immediata e la riflessa, compongono come i due momenti di un ritmo continuo della nostra vita interiore, simili ai due movimenti del respiro, ecc. Ma « geometrizzare » in psicologia è pericoloso.

In ogni caso dobbiamo assegnare alla coscienza immediata (salvo a tornare sul fatto) non solo semplici stimoli sensoriali o viscerali (la distinzione è ancora interiore alla coscienza e resisterebbe, anche se si dovesse dimostrare, che non esistano nè sensi, nè visceri), stimoli che riescano comunque a varcare la soglia della coscienza; ma attività molteplici, complicate, insorgenti da fondi inesplorabili della soggettività e che s'impongono alla riflessione, condizionandola e spesso soverchiandola, come, ad esempio, quelle attività cui si dànno comunemente nomi di ispirazione, estro, disposizioni innate, attitudini, vocazioni, ecc.

8. Aggiungiamo che sulla distinzione anzidetta si fondano pure concezioni riguardanti la soggettività diverse da quella razionalista e che ne formano anzi l'antitesi più radicale; concezioni che si sono ripresentate in ogni epoca, per es. nel campo religioso o nella poesia e, di riflesso, nel campo filosofico speculativo, con una innegabile sorprendente regolarità; quante volte tendenze razionaliste o intellettualiste hanno tentato di svalutare troppo le attività cosiddette *spontanee* della coscienza e di assorbirle nel pensiero, senza residui.

Si ricordi l'*esperienza* mistica di tutti i tempi, la quale poggia su attività, su poteri, facoltà, stati, moti della soggettività indipendenti dal pensiero e persino contrapposti ad esso. Si ricordi l'esplosione romantica del sec. XIX in rivolta contro il razionalismo ereditato dal sec. XVIII, ecc.

L'ammissione di certi modi immediati di comunicazione con un *quid* d'extra-soggettivo per vie distinte da quelle dell'attività sensibile, cogitiva e raziocinante, è poi comune a tutte le grandi religioni, dalla vedica alla buddista, dalla persiana all'ellenica, alla giudaico-cristiana.

Da Pitagora a Plotino, dagli Gnostici a S. Agostino, dai Manichei ai Catari, agli Albigesi, agl'Ignorantisti, dai mistici di S. Vittore a S. Bernardo, a S. Bonaventura, a Duns Scoto, a Ruysbroeck, a Giovanni Huss, a Paracelso, a Jacob Böhme, a Meister Eckhart, a Cornelio Agrippa, a Campanella, dal misticismo puro al più antico e al più recente esoterismo; è tutta una ininterrotta sequela di proteste

antintellettualiste e di testimonianze asseveranti la possibilità e fecondità di stati soggettivi d'intuizione immediata, di « tactus intrinsecus », di « unio mystica », di contemplazione, di preghiera, d'estasi, di grazia, ecc.; distinti dall'intero processo mentale discorsivo e concettualizzante.

9. Neanche di ciò noi sappiamo ancora nulla. Ma a maggior ragione non sentiamo di poterci rinchiudere sin dall'inizio in definizioni a priori e in interpretazioni sommarie, parziali, esclusiviste, dei fatti dell'avvertimento interiore.

Distinguere dobbiamo, dunque, e noi conveniamo sin da questo momento di non confondere i due termini *coscienza* e *pensiero;* ma di volerli adoperare a significare le nostre esperienze, o modificazioni interiori, le più semplici e le più complicate, secondo che siano *immediate* (termine che preferiamo a quello inesatto di *spontanee*) o *riflesse.*

Ciò posto, il pensiero per noi, lungi dall'essere tutta la soggettività o tutta la realtà soggettiva, e tanto meno poi tutta la realtà in sè; non è che un momento particolare della coscienza, un processo particolare dell'esperienza; il quale pertanto non esclude altre attività interiori, cioè altri modi di esperienza, anzi, in quanto atto riflesso, le presuppone.

Capitolo II.

FUNZIONI DEL PENSIERO

10. Distinguere *coscienza* e *pensiero* non vuol dire per noi contrapporre l'una all'altro; nè tanto meno considerare il pensiero come una deviazione o una degenerazione da uno stato originario di spontaneità intuitiva, perfetta e felice; come si favoleggia, ad esempio, in certi miti della Gnosi, e come ripropone l'esoterismo contemporaneo, l'intuizionismo di Bergson, e così via.

Affermazioni e condanne di questa natura contro il pensiero vengono sempre profferite dal pensiero stesso, e sono un lusso della riflessione.

Anzitutto noi non sapremmo nè confondere — e abbiam dette le ragioni —, nè separare *toto coelo* pensiero e coscienza; chè, se una tale separazione facessimo, non sapremmo più da dove derivare questa reduplicazione (utile o dannosa che sia, e tanto più, se dannosa) dell'attività interiore.

E in secondo luogo dobbiamo constatare, che nessuna attività spirituale, neppure, ad esempio,

la più mistica fra le esperienze religiose, si regge a lungo senza l'appoggio delle tanto deprecate funzioni intellettive; chè anzi ogni esperienza religiosa ineffabile viene poi sempre tradotta, riflessivamente, in termini di pensiero, senza di che non potrebbe essere nè fermata nella mente, nè utilizzata per l'avvenire.

Vogliamo perciò chiederci — anche qui senza apriorismi —, quali funzioni specifiche compia nell'economia della soggettività quell'attività riflessa che abbiamo convenuto di chiamare pensiero.

11. Riservandoci di analizzare altri processi del pensiero — e vedremo che ve ne sono di molto complicati — possiamo qui rapidamente accordarci nel riconoscergli almeno tre funzioni fondamentali, attinenti *a*) all'*economia*, *b*) alla *stabilità*, e *c*) alla *direzione delle esperienze*.

L'*economia* consiste nel ridurre a sintesi concettuali, sempre più comprensive, le esperienze immediate multiformi e discontinue; la *stabilità* nel fissare in tali sintesi aspetti e momenti durevoli o invarianti dell'esperienza, preservandoli dal flusso delle continue mutazioni; la *direzione* nell'impiegare le sintesi medesime a modificazione riflessa e governo del corso delle ulteriori esperienze immediate.

Queste tre funzioni sono in fondo tre aspetti di una medesima funzione, la *funzione concettualizzatrice*, con la quale il pensiero assume in confron-

to alle esperienze un ufficio singolare di selezione e di comando.

Ed è tutt'altro che indifferente il modo in cui siffatte sintesi concettuali vengano compiute e impiegate,

Anzi è già spiegabile, come di fronte al soverchiare di tendenze intellettualistiche, arrecanti con l'*economia* e *stabilità* propria dei concetti, anche il risultato, se non sempre il proposito, di circoscrivere entro un dato schema concettuale il corso delle esperienze reali o possibili, la coscienza integrale della vita avverta il disagio di tali regolamenti e si apra altre vie, altri sbocchi; come avviene quotidianamente, ad esempio, nel campo della esperienza religiosa o poetica. Ma di ciò riparleremo.

12. Già l'anzidetto ci avverte, che nè è possibile al pensiero di rappresentare la totalità delle esperienze, e di sostituirsi o di supplire alle attività spontanee della coscienza; nè a queste attività di uscire dall'instabilità e discontinuità delle proprie mutevoli presentazioni, senza la disciplina riflessa dei concetti, cioè delle sintesi del pensiero riflesso.

Questo spiega l'enorme sviluppo e l'autorità, sempre accresciutasi nei secoli, del *pensiero teoretico;* dal pensiero empirico o volgare, ch'è pur sempre una forma necessaria e utile di riflessione teorica, alle più ardue costruzioni ideologiche, metodicamente condotte.

Spiega, in altri termini, il perchè di una *teologia* a sviluppo e sostegno dell'esperienza religiosa,

cioè dell'esperienza dell'assoluto trascendente; di una *scienza* a determinare nel modo più esatto possibile le leggi, se e in quanto ve ne siano, delle realtà sperimentate ed a presidiare ogni tecnica; della *filosofia* infine, in quanto *teoria del pensiero*, che voglia rendersi idoneo a governare riflessivamente la totalità delle esperienze.

13. Mentre è chiaro, che le esperienze immediate per se stesse non abbisognano di alcuna giustificazione — sono perchè sono e come sono; sono cioè tutte vere, come già Epicuro insegnò delle sensazioni; e sono inconfutabili, com'è stato sempre ritenuto, per esempio, delle più intime esperienze religiose, morali, estetiche —; il *pensiero teoretico*, invece, deve continuamente giustificare se stesso, cioè dimostrare la propria legittimità, difendersi dall'accusa d'insufficienza, d'inadeguazione, d'incapacità e di errore.

Questa possibilità di errore è d'altronde avvertita non da altri che dal pensiero stesso; e ciò conferma ch'esso, proprio in questo modo, si riconosce da sè come un processo *parziale* di fronte al pieno dell'esperienza, che lo trascende e per qualche verso gli sfugge; laddove coloro che proclamano l'assolutezza del pensiero e riducono tutto a pensiero, debbono finire con l'abolire ogni distinzione tra verità ed errore, da Cartesio in giù. È naturale.

Il problema della verità e dell'errore invece è immanente e insopprimibile, dato essendo per l'appunto il carattere parziale delle funzioni teoreti-

che, siano volgari o scientifiche; e questo problema si combina, benchè non s'identifichi — come pretenderebbero i pragmatisti, ricadendo nel relativismo che vorrebbero superare — col problema della capacità o incapacità, della potenza o dell'impotenza del pensiero a compiere, oltre che l'ufficio di *economia* e di *stabilizzazione*, quello di *direzione* delle esperienze.

Torna così a proporsi con un senso nuovo il problema della verità come *adaequatio rei et intellectus;* se non che esso si specifica in due relazioni ch'erano prima confuse tra loro e affermate o negate senza sufficiente critica: l'una, di adeguazione del pensiero all'esperienza; l'altra di adeguazione dell'intera esperienza, comprese le funzioni del pensiero, a una realtà che la trascenda.

14. Siffatto problema in termini più o meno chiari s'è imposto nell'Occidente alla riflessione filosofica quasi subito dopo mossi i primi passi alla conquista delle prime sintesi o sistemazioni teoretiche pervenute sino a noi. Esso è già nell'irriducibile conflitto tra la concezione eleatica e la eraclitea; e s'impone in tutta la sua drammaticità con la Sofistica, nelle proclamazioni antitetiche eppure equivalenti di un Protogora: « tutte le proposizioni sono vere », e di un Gorgia: « tutte le proposizioni sono false ».

Da Aristotele in poi s'è preteso d'insegnare quali forme debba il pensiero riflessivamente assumere e rispettare, per attingere la verità ed evitare l'er-

rore. Se non che per Aristotele le forme logiche avevano anche valore ontologico, in quanto non facevano che rispecchiare l'ordine delle cose. Quando in seguito, caduto l'ontologismo platonico-aristotelico, divenne chiaro che lo studio delle forme logiche non valeva se non a stabilire le condizioni dell'accordo del pensiero con se stesso, il problema del conoscere s'impose nei suoi schietti termini ontologici. In questa ulteriore fase dell'evoluzione filosofica sorgono le inchieste condotte da Francesco Bacone a Locke e a Leibniz, da Berkeley e Hume a Kant e Rosmini, ecc., per precisare i poteri e i limiti del pensiero rivolto alla conoscenza, le ragioni e condizioni della verità e dell'errore in confronto a una realtà in sè.

Questo è divenuto anzi notoriamente uno dei compiti più peculiari, secondo taluno (Lange, Riehl, ecc.) l'unico compito serio della filosofia, sotto il nome di *criteriologia*, *gnoseologia*, *epistemologia*, ecc.

15. Se non che al controllo di una criteriologia filosofica sfuggono o pretendono di sfuggire per lo meno, la matematica, le scienze positive e in massima l'attività pratica: la matematica, perchè assume di svolgere processi mentali privilegiati, che si pongono e si verificano da sè; le scienze positive, perchè, precisando dati di esperienza immanente, nulla affermano che non possa essere sempre e da tutti esperimentato e verificato, che non sia cioè vero per qualsiasi sistema di riferimenti; l'attività pratica, infine, in quanto anche prescindendo da

direttive teorizzate, dimostra coi propri successi, cioè con la prova del fatto, di essersi posta da sè sulla via maestra della realtà e quindi della verità.

A che pro' dunque la filosofia?

16. Quasi ciò non bastasse, si aggiunge lo spettacolo sconcertante e scoraggiante della molteplicità, della guerra e della caducità delle filosofie particolari.

Il fatto è innegabile. Mutare sembra la legge del pensiero filosofico, da scuola a scuola, e in seno alla medesima scuola, al medesimo indirizzo, da filosofo a filosofo.

E' come se il pensiero avesse bisogno di rifarsi sempre tutto da capo, per l'insostenibilità strutturale di ciascun sistema di sintesi, quale che esso sia, e, in ultima linea, di ciascuna sintesi.

D'altro canto non è meno vero, che i modi tipici e originali, in cui il pensiero ha concettualizzato, ancorchè confutati e, parrebbe, abbandonati, se hanno colto alcunchè di essenziale, restano sempre attuali, e si aggiungono ai precedenti, come altrettante alternative, fra le quali sia dato alla speculazione, in ogni suo ulteriore momento, di muoversi con più scelta.

Nessuna vera idea è abolita mai. Innumerevoli direzioni, una volta tracciate, rimangono sempre e simultaneamente aperte; e il pensiero, come da un punto centrale di partenza, tiene ognora presenti tutte le sue possibilità, anzi si compiace di moltiplicarle.

17. Or se il pensiero filosofico vuol essere di continuo rifatto, rielaborato, e se ad ogni rifacimento più profondo si aprono nuove possibilità di direzione alla spiritualità, e, quel che più importa, si esperimentano nuovi punti di contatto con un reale in sè, val quanto dire con un quid di assoluto; non dobbiamo inferirne che vi sono ragioni essenziali, che lo fanno essere necessariamente e utilmente così? che ne condizionano la crisi perenne, ma anche il suo progressivo incremento?

Certamente vi sono e bisognerà trovarle.

Chè se la crisi fosse necessaria e utile, come condizione di vita, e quindi permanente, del pensiero stesso, ci dorremmo del suo continuo rifarsi proprio nel piano filosofico, che vuol essere non solo il più comprensivo, ma il più critico e il più fruttuoso? il più coerente e il più inventivo, a ciascuna tappa? E ci dorremmo di quel crescere di alternative, che la storia della filosofia — riflettendo in sè la storia totale dello spirito umano — viene escogitando e aggiungendo alle precedenti, per esperimentare le forze del pensiero nel maggior numero di direzioni, pur di cogliere, ancorchè in sintesi soltanto umane, qualche cosa che sia e valga assolutamente?

Questo procedimento, che i più addebitano alla filosofia, come una prova evidente della sua insufficienza e fatuità, non darebbe invece il segno e la misura della vigoria, della vitalità, della potenza del pensiero umano?

Sarebbe, ne conveniamo, più comodo, se potessimo ridurre la filosofia a quel che i più s'ima-

ginano che sia già o debba diventare: un sistema unico, armonico, ben ordinato e progrediente di verità, o una graduale approssimazione a un tal sistema.

Ma quando la molteplicità stessa dei modelli ideali, quando la caduta dei sistemi e la continua riforma delle idee e la stessa gara fra concezioni antitetiche e antinomiche, fossero altrettanti momenti del processo di conservazione e di accrescimento del pensiero e, intrinsecamente considerati, altrettanti esperimenti necessari o utili con l'assoluto; noi dovremmo guardare con altri occhi, che non quelli dell'ironia, alla molteplice, paziente, eroica ripresa del lavoro, ancorchè non sempre trionfale, votato alla ricerca, alla demolizione, alla ricostruzione, all'invenzione.

La decadenza di questo potere sarebbe invece, qual'è, sintomo grave di esaurimento e di decadenza generale dello spirito, e, in definitiva, della vita umana, che si degraderebbe, come tante volte è avvenuto nella storia dei popoli e delle civiltà, in una ripetizione pedissequa, in un automatismo stanco.

18. Avremo cura di approfondire ulteriormente le ragioni delle mutazioni filosofiche, e di giungere, se non proprio a una vera legge di variazione dei sistemi — chè così perfette formazioni essi non sono, nè la mente umana è ancora uscita dalla propria fase formativa —, quanto più vicino alle matrici della variazione.

Qui ci limiteremo a due constatazioni sommarie.

La prima, che la mutazione filosofica non è affatto così capricciosa, come a prima vista sembrerebbe; chè anzi noi possiamo seguire entro certi limiti di epoche e di periodi, da scuola a scuola, e persino da filosofo a filosofo, lo sviluppo coerente di dati problemi fondamentali.

Gli è che il lavoro filosofico, benchè dipenda, indubbiamente, per tanta parte dalle attitudini, capacità e financo ispirazioni personali del filosofo, è anche un prodotto eminentemente storico e collettivo. Ciascun filosofo trova un complesso di problemi già posti, elaborati, risolti bene o male o insufficientemente, o non risolti affatto; e da quel che trova muove, ora contrapponendovisi, ora continuando in qualche modo il compito inesausto e inesauribile della speculazione che lo ha preceduto o che gli è contemporanea. Si potrebbe persino dimostrare, che il pensiero filosofico di un'età o epoca non abbandona un problema prima di averlo vòlto in tutti i possibili sensi, e di aver tentate tutte le soluzioni pensabili in quello stadio dell'intelletto e del sapere — si pensi, per esempio, al problema degli στοιχεῖα o *elementi* del mondo, studiato per tre secoli consecutivi nella filosofia presocratica; o al problema degli *universali*, che occupò ben quattro secoli della Scolastica; o al problema della *ragione*, che impegnò due secoli di meditazioni da Cartesio a Kant — (Cfr. il mio saggio: *Storicismo filosofico* e *filosofia vivente*, Vol, III).

La seconda, che, come pure accennammo, un

progresso generale filosofico, malgrado l'instabilità, la discontinuità e le incoerenze inevitabili, esiste; sia per l'avanzamento del pensiero, il quale consegue una più profonda e squisita esperienza di se stesso, abbandona per via problemi divenuti improponibili nel più progredito regime mentale (logico-categorico) raggiunto, e se ne pone di nuovi e d'insospettati prima; e sia per l'incremento del sapere, che conferisce un più grande potere di dominio sul mondo e di governo sulle sorti umane.

Se, infatti, il *sapere* e il conseguente *potere* dell'uomo — secondo la correlazione Baconiana — si accrescono costantemente e sempre più ordinatamente nei secoli; ciò non è solo effetto del caso o di felici intuizioni personali estemporanee; ma il risultato d'indirizzi mentali, metodi, concezioni, ipotesi opportunamente scelti, e che trovarono — è un fatto — la loro prima elaborazione riflessa quasi sempre nel campo della filosofia, in funzione di avanscoperta e di esame critico.

19. Comunque, posto che filosofia è la sempre più consapevole riflessione sui problemi del pensiero e del sapere; chi mai può teorizzare in un campo qualsiasi, e sentirsi, e se pure sentirsi, essere estraneo alla filosofia?

— La matematica ha compiuto, sin dai primi anni del secolo XIX la sua secessione totale da ogni metafisica e da ogni ontologismo, e vive d'allora in uno splendido isolamento. Ma quando fa la critica dei propri fondamenti, filosofeggia anch'essa e ora-

mai presenta lo stesso quadro multiforme di concezioni diverse e di opposte scuole e tendenze, proprio come la filosofia.

Si può ragionevolmente ammettere che un più critico connubio tra filosofia e matematica sia per riuscire più profittevole all'una e all'altra disciplina, che non il regime separatista. (Cfr. il mio saggio: *Matematica e filosofia*, Vol. IV).

— La scienza ha un bel limitarsi all'*esperienza pura*, come vorrebbero gli empiriocriticisti (Avenarius, Mach, ecc.) e in fondo tutti i suoi cultori. La storia la colloca in una strettissima relazione col pensiero filosofico. Si può dimostrare con la storia della scienza alla mano, che non il *fatto* ha servito di base all'ideazione, ma che l'ideazione da cui procediamo, apre o chiude l'adito alla stessa percezione del fatto. La nostra conoscenza, cioè, va più o meno a fondo, e precisamente nel senso sperimentale, a seconda degl'indirizzi e procedimenti mentali seguiti.

Per circa venti secoli il pensiero teoretico fu colpito come da cecità verso la realtà obbiettiva, per il prevalere generale della dottrina platonico-aristotelica delle *idee-forme.* E la scienza non fu possibile, come vedremo meglio in seguito, gli stessi occhi non videro, i sensi non percepirono, finchè una nuova filosofia non debellò l'antica e armò il pensiero di nuovi congegni mentali, logici e matematici, in virtù dei quali la scienza ha potuto per tre secoli lavorare e progredire.

Oggi che quei congegni non bastano più, perchè

l'ontologismo dei secoli XVII e XVIII, su cui la scienza s'era fondata e edificata, più non regge; la scienza non sa più che cosa conosce, ed è ormai pur essa in crisi, e in una crisi, quindi, di genere filosofico (Cfr. il mio saggio: *La crisi della scienza*, Vol. V).

A parte ciò, è fin troppo pedestre supporre, come taluno ha suggerito, che esistano due verità, una per la scienza e l'altra per la filosofia. La tesi non merita l'onore della discussione.

Lo schema averroista della doppia verità fu comodo agli uomini del Rinascimento e torna utile in analoghi periodi di transizioni e di transazioni; ma come assetto permanente e sistematico del pensiero è un assurdo.

Non meno pedestre è il criterio (per es. del Varisco), che fa della scienza un gradino inferiore della filosofia. Vedremo più avanti, che questo su e giù non esiste; e che la scienza non può stare da sola neppure in codesta più modesta condizione, chè anzi è sempre permeata di filosofia.

È infine segno di smarrimento, esaltare, come altri fanno, la scienza a confusione della filosofia, o celebrare la filosofia squalificando la scienza.

I problemi teoretici sono assegnati dalle funzioni fondamentali del pensiero, alle quali esso non può mancare senza mutilarsi o sopprimersi. E queste funzioni, che, come abbiam visto, si riassumono nel concettualizzare, non sono scindibili l'una dall'altra, ma tutte intimamente connesse e solidali. Ammettere la legittimità del pensiero ed elevare a prin-

cipio l'isolamento delle sue varie attività, negando la loro interdipendenza, è un'arbitraria incongruenza.

— E infine, l'attività pratica ha senza dubbio ragione di diffidare delle limitazioni aprioristiche delle filosofie particolari; e specialmente di quelle filosofie che pretendono di tutto dominare dal di fuori, con formulari astratti, vacui, che lasciano il tempo che trovano, quando non perturbino e sconvolgano la mente di chi li prenda sul serio.

Ma se in punto di fatto l'uomo d'azione si sente, e con un certo fondamento, più vicino al pieno dell'esperienza e vince più frequentemente nell'ordine reale, servendosi d'integrazioni concettualmente meno stilizzate, ma più concrete; questo deve costituire un utile ammaestramento pei corrivi generalizzatori unilaterali, ma non autorizza a negare un'altra verità. La verità, cioè, che nessun ordine pratico si stabilizza, nè per il singolo, nè per l'universale, se non sia assunto nella disciplina riflessa di una particolare logica, di un particolare stile mentale, d'una particolare filosofia, che gli dia coesione e più poteri.

Ben vero, la scelta di una filosofia, che si compie anche — ed è peggio — inconsapevolmente, è piena di rischi e gravata di allarmanti responsabilità.

20. Imprendendo nel presente *saggio* a rifare in primo luogo un processo al pensiero, una nuova ricognizione dei suoi problemi e dei suoi compiti, dei suoi poteri e dei suoi limiti, noi miriamo innan-

zi tutto a dare unità di disciplina agli sforzi innumerevoli, il più spesso isolati e divergenti, del pensiero teoretico, nel suo continuo tendere per più vie alla conquista di *verità assolute*.

Al lavoro paziente e meritorio, ma discontinuo, di singole ricerche positive, compiuto da scienze particolari, sollecite solo di avanzare, sia pure in una sola direzione, entro un campo angusto e senza orizzonte, vogliamo dare una nuova coscienza dei nessi intrinseci e della solidarietà immanente di tutte le scienze fra loro, la consapevolezza del loro comune fondamento speculativo; della connessione logica e ontologica dei loro procedimenti, metodi, risultati; della fecondità multipla, scambievole, anche remota, delle loro ipotesi e conquiste parziali; dell'unità del sistema teoretico, cui, anche non sapendo, servono o tendono; e infine del più profondo significato assoluto, ch'è quanto dire insieme immanente e trascendente, d'ogni loro acquisto.

Tutto ciò apparirà ben chiaro se riusciremo, in base a un'indagine più critica sui processi mentali — che ci dia una maggiore consapevolezza della loro struttura, delle loro vere funzioni, dei loro limiti e d'ogni causa di errore — a comporre una nuova *tecnica* del pensiero che gli conferisca più unità e più varietà, più libertà di adattamenti e più disciplina, in una parola più poteri nell'approfondire l'esperienza e la totalità delle sue condizioni evidenti e occulte. In questa visione intrinseca e totale, apparirà in una nuova evidenza la necessità di collegare tutte le ricerche particolari sia

tra loro, sia nella loro più profonda relazione con l'assoluto.

21. Se non che la funzione teoretica, benchè fondamentale fra le funzioni del pensiero, non è la sola.

Di là da tutte le sintesi concettuali sussistono sempre — anzi le presuppongono — le esperienze nella loro integralità non mai sufficientemente concettualizzabile, nella loro immediatezza insostituibile, nella loro complicazione spesso inestricabile e inesauribile a qualunque analisi, e infine nella loro relazione con un quid in sè, che ciascuna esperienza suppone e nessuna esperienza comprende, nè mai pienamente intende.

Ebbene, qui le funzioni di direzione e di comando del pensiero aspirano ad assumere un potere normativo sul corso di attività evidentemente più complesse che si pongono e vivono con una condizionalità e con un determinismo almeno in parte indipendenti e talvolta ribelli a ogni teoreticità.

Nel vivo intreccio delle dipendenze, obbiettive e subbiettive, e delle reazioni originali della stessa soggettività; nell'urto di princìpi regolativi e d'insorgenze impensate e ingovernabili; nel concorso continuo di inerenze moventi dal di qua e dal di là dell'esperienza, e di un'epigenesi autoctona e non meno continua e necessaria di umani valori; il pensiero teoretico ha indubbiamente un potere riflessivo e conoscitivo, ma sente di dovere esercitare anche un suo potere disciplinare. Esso, mentre ac-

cresce la consapevolezza di tutti i processi vuole insegnare i modi più conducenti dell'attività volontaria.

Siffatta funzione normativa trae ispirazione e legge da concezioni, idee, principii, i quali vanno oltre il semplice problema della duplice adeguazione dianzi accennata, ma voglion conformare la realtà in un modo voluto e creare anzi nuove realtà. Il sapere si fa azione. L'azione, creazione. Il pensiero teoretico, speculazione, filosofia.

In questo più ricco contesto di attività e di processi la filosofia interloquisce non più soltanto come critica strumentale, ma come fonte essa stessa di ispirazioni e di norme per la più cosciente direzione degli esperimenti umani.

Ebbene, noi confidiamo, che al termine delle nostre esplorazioni critiche, non limitate al solo processo teoretico, sì ingenuo che scientifico, ma estese anche alle funzioni costruttive e creatrici della spiritualità, siano anch'esse spontanee o riflesse; i diritti della speculazione appariranno in una luce completa. E ci auguriamo che le energie speculative, le quali per un eccesso di credito accordato alle funzioni critiche, oggi languono disaminate e disorientate, acquistino slancio e coraggio per nuove ipotesi e nuovi cimenti.

Capitolo III.

IL PROBLEMA DELLA VERITA' E DELL'ERRORE

22. Qui noi dobbiamo soltanto porre il problema, guardandoci dal compromettere sin dal principio la soluzione.

Infatti nel modo di porre questo problema si enuncia per lo più di già tutta una particolare filosofia.

Chi si fermi ai dati immediati della coscienza e rifiuti di procedere oltre, deve ammettere coi fenomenisti, empiriocriticisti ecc., che quei dati sono tutti veri. Il problema dell'errore non si pone neppure.

Chi invece consideri le funzioni costruttive di realtà, che il soggetto può compiere, come il segno e la misura della realtà e della verità, deve concludere coi pragmatisti, che il problema della verità e dell'errore non esiste in senso obbiettivo, ma soltanto in senso subbiettivo, sicchè si pone nei termini di una insuperabile relatività.

E chi infine parta dal presupposto dell'esistenza d'una realtà obbiettiva data, dirà con gli aristotelico-scolastici, che *verum est id quod est*, e che il problema della verità consiste nell'*adaequatio rei et intellectus*. Solo che per sapere, se l'adaequatio sia o no riuscita, cioè vera, bisogna presupporre di conoscere già la res, sicchè la prima di queste proposizioni si riduce a una tautologia e la seconda a una petitio principii.

Ad ogni modo, si badi, le tre tesi pongono e risolvono il problema nell'atto e nel modo stesso di porlo.

23. Noi abbiamo scelto come punto di partenza dell'intero procedimento: l'*esperienza*, posizione assoluta. E dobbiamo riconoscere che il problema della verità e dell'errore è un problema che l'esperienza pone a se stessa, un *problema della coscienza* e *riflessione*. Infatti, in termini vaghi o persino ansiosi, si deve constatare ch'esso sorge di già in seno alla esperienza, quante volte avverta da sè in un modo purchessia le proprie incongruenze, discontinuità, sconnessioni, insufficienze. In termini più precisi sorge dal pensiero che dubita da sè delle proprie operazioni, più particolarmente dei propri giudizi e concetti. Possiamo aggiungere, che il problema della verità e dell'errore accompagna in modo insopprimibile, come l'ombra, la luce, tutti i momenti e stadi della nostra attività immediata e riflessa, e ne costituisce anzi, in forma di dubbio, l'assillo continuo.

Noi non possiamo vivere senza dubitare, pensare senza dubitare. La domanda: *quid est veritas?* si ripropone a noi stessi, oltre tutte le risposte date e tutti gli esperimenti tentati, con l'aspetto impassibile e inesorabile della sfinge di Giseh, sopravanzata ai millenni e alle civiltà.

La situazione è tanto più impressionante, se si considera che tale domanda non può essere differita, perchè la vita deve risponderle, ancorchè in modo provvisorio e incerto, a proprio rischio e pericolo, momento per momento.



24. Immanente il dubbio in tutta la nostra esperienza, in tutto il nostro pensiero riflesso, esso dà anche un'orientazione al modo di porre il problema della verità e dell'errore.

L'esperienza si riconosce da sè come un processo parziale e malsicuro rispetto a un quid che la trascenda; e il pensiero si riconosce da sè come un processo parziale e incerto, tanto rispetto al mondo dell'esperienza reale o possibile, quanto rispetto a una realtà che trascenda globalmente, e l'esperienza e il pensiero stesso.

Questa posizione teoretica non solo è legittima, è la sola legittima. E vedremo ben presto l'opportunità di assumerla e la incomparabile fecondità delle tesi che se ne possono ricavare per la teoria e per la pratica. Per la pratica anche! Poichè il problema non è di sola conoscenza, ma di esistenza; non di sola riflessione, ma di azione; non di sola adaequatio, ma di potestà e di dominio.

25. In quest'autocoscienza del dubbio e dell'errore, l'esperienza confessa la propria parzialità e i propri limiti rispetto a un quid che la trascenda. In questa medesima relazione risorge il *problema ontologico*, non più nei termini del realismo ingenuo e tradizionale, che reduplicava, in sostanza, la stessa cosa, come realtà fuori della coscienza, e come realtà nella coscienza; ma nei termini del *realismo critico* o di un *nuovo realismo*, che conosce la realtà positiva dell'esperienza immanente, tutta la problematicità di un'ipotetica realtà trascendente, e riconferisce al problema ontologico, della verità e dell'errore, tutta l'enigmaticità e drammaticità di una *adaequatio*, sempre parziale e incerta, da immanenza a trascendenza.

Da questi termini è impossibile spostare più il problema della verità e dell'errore, della conoscenza e dell'azione, della filosofia e della vita. Lo stesso negare il problema, sarebbe un modo di risolverlo; ma esso rimarrebbe appiattato nei termini dell'arbitraria negazione. Altrettanto vano sarebbe tentare di sfuggire al problema e disarmare del tutto davanti ad esso, con dichiarazioni anticipate, comunque fatte, di radicale insipienza, di totale incapacità che il pensiero faccia — come tante volte ha fatto nella storia della propria evoluzione — contro se stesso.

La sola dichiarazione, nella sua assolutezza, ne sarebbe già una smentita, perchè starebbe a provare appunto la onniscienza e l'autorità del pensiero. In giudicati di questo genere il pensiero guadagna

sempre, sia che ne esca vincente o perdente, come quel tale discepolo ateniese che rifiutava al suo maestro di sofistica il compenso per la prima causa vinta. Senza dire che è la vita, nella totalità delle sue relazioni, che riprende ogni volta il pensiero nelle spire dei suoi eterni problemi.

26. Noi non conosciamo che esperienze, non sappiamo neppure se e quale realtà esista all'infuori di esse; se lo sapessimo sarebbe pur questa in ogni caso un'altra esperienza, che abbisognerebbe di essere a sua volta spiegata; e così di seguito, all'infinito.

Dobbiamo dunque invertire il problema e muovere non da quel che è per adeguarvi il nostro sapere, ma dalla nostra esperienza, la quale deve da sola risolvere il problema, se sa e che cosa sa, non pure in senso psicologico, immanentistico, ma ontologico, cioè in senso assoluto.

È merito di Kant di avere compiuto questo capovolgimento del problema. Se non che egli, fatto ciò, circoscrisse il problema della verità e dell'errore alle sole esperienze immanenti, e gli negò a *priori* qualsiasi relazione possibile con la realtà trascendente, con la cosa in sè, col noumeno.

Vedremo presto quanto sia arbitraria questa limitazione e amputazione del problema.

Quando noi parliamo di verità o di errore (e ne parliamo, come dicemmo, tanto in sede di conoscenza, quanto e più nel campo dell'azione): o in-

tendiamo dire verità ed errore in senso assoluto, o il problema non ha senso alcuno.

Per altro negando questa relazione con l'assoluto finiremmo col dover prendere come assoluto il relativo stesso, il fenomeno, e tentare di fermarci senza un perchè, ma anche senza riuscirvi, a tutte le sue stazioni intermedie e a proposizioni prive di senso.

27. La questione dunque a nostro giudizio va posta così: come, restando nei limiti invalicabili dell'esperienza, stabilire se e quale valore di verità l'esperienza stessa abbia in rapporto a un ipotetico quid di reale che trascenda ogni e qualsiasi esperienza?

28. Posto nei nostri termini il problema, come procederemo oltre?

Si rifletta: noi non disponiamo per raggiungere un ipotetico quid di assoluto che l'esperienza, immediata e riflessa. Anche coloro che propongono vie ascetiche e situazioni estatiche, come i mistici vecchi e nuovi, o gli esoterici alla Steiner e alla Schuré; o soluzioni estetizzanti ed estrose, sulla scorta di Schelling e del suo epigone Frederick A. Lange; o forme nuove d'intuizionismo, come l'*élan vital* del Bergson; o un *fare per fare*, come i pragmatisti alla James, Dewey, Ladd, ecc.; che altro pretendono, se non insegnare modi, sia pure inconsueti, di esperienza? Dall'esperienza non si esce mai.

Or il problema è, come dicevamo, di pensiero e d'azione.

Noi cominceremo dal pensiero, nella sua funzione fondamentalmente teorica. Ne esamineremo i procedimenti, le ipotesi e i limiti; e cercheremo di precisare meglio che non sia stato fatto finora le condizioni alle quali esso può risolvere con approssimazioni più aderenti il suo primo problema: quello dell'adeguazione delle sintesi concettuali alle esperienze.

Lo stesso svolgimento di queste indagini ci porterà a un esame generale delle funzioni integrali costituenti l'esperienza, le immediate e le riflesse, le teoriche e le pratiche, solidalmente associate e rivolte in una relazione globale alla conquista di un quid che sia e valga assolutamente.

29. Prima d'intraprendere l'indagine che ci proponiamo di fare sul pensiero teoretico, ch'è quanto dire sulle funzioni del pensiero dirette, sì in modo empirico che scientifico, a stabilire *valori di verità;* dobbiamo muoverci due obbiezioni fondamentali:

1°) se possa il pensiero compiere quest'atto di riflessione su se stesso, e qual senso abbia questo pensiero del pensiero;

2°) se nel compiere la riflessione su se stesso il pensiero non debba impiegare già quei suoi mezzi, procedimenti e poteri, che si tratta di controllare.

30. Sulla prima obbiezione. Non è dubbio che il potere riflessivo esista — ciò è un dato di fatto —, solo che il pensiero riflettente non diventa mai oggetto della propria riflessione, nell'atto in cui riflette; chè ricadrebbe in un regresso all'infinito, come l'occhio che volesse vedere se stesso, nell'atto medesimo di vedere. Il pensiero riflette sulle proprie attività compiute o astrattamente considerate, e nell'uno o nell'altro caso divenute appunto *oggetto di riflessione*, tanto quanto qualsiasi altra esperienza. Dunque il pensiero in se stesso è *pluriseriale*.

Nulla si oppone quindi a che noi ammettiamo, come un fatto, una certa specificazione di funzioni soggettive: avvertimento immediato, riflessione sull'avvertimento, riflessione sulla riflessione del pensiero.

Nello stabilire poi quale senso abbia quest'ultima più astratta funzione, dobbiamo metterci in guardia contro le insidie, che già il nostro linguaggio ci tende. Parlando di un pensiero che riflette sul pensiero, quasi collochiamo un soggetto nel soggetto, un omuncolo dentro l'uomo. E noi dobbiamo invece abituarci a pensare a funzioni ignote di una soggettività altrettanto ignota. Noi non confesseremo mai abbastanza d'ignorare in che cosa codeste funzioni della soggettività consistano e a che cosa attingano il loro potere selettivo e sintetico; e ciò anche quando ci riesca per avventura, di descriverne con la maggiore esattezza la fenomenologia, come con brillanti successi fece, ad esempio, l'Herbart, pur muovendo da premesse del tutto er-

ronee sulla struttura del pensiero e sulla composizione dei contenuti della coscienza (ridotti a una semplice meccanica di *rappresentazioni*).

E l'ignoreremo sempre, perchè tutto ciò che ne diremmo sarebbe detto pur sempre in termini di coscienza e di riflessione, i quali dovrebbero essere a loro volta spiegati, se non si vuol cadere in un idem per idem.

Kant ha dato un nome alla sintesi primordiale di ogni atto di pensiero, dalla quale tutto il pensiero dipenderebbe, e l'ha chiamata *sintesi a priori*. Inoltre ha voluto dare un soggetto a tale sintesi, e lo ha visto nell'*Ich denke* (« io penso »), ultima sopravvivenza del *cogito* di Cartesio. Ma questa è grammatica. In realtà noi non constatiamo che funzioni, più o meno complesse, e combinazioni di funzioni soggettive, selettive e sintetiche, le quali presentano una loro facies d'inerenze e costanze in seno ai rispettivi contenuti di esperienza; nè mai ci si presentano nel loro rovescio noumenale.

La funzione della sintesi nella sua pura immediatezza non la cogliamo mai, perchè, se la cogliessimo, diventerebbe anch'essa contenuto di un'esperienza particolare, che presupporrebbe altre funzioni. Dire poi che si tratta d'una *sintesi a priori* non spiega nulla, a parte l'ambiguità del termine *a priori*, in Kant stesso.

31, Più grave è la seconda obbiezione. Se il pensiero nella riflessione sulle proprie attività adopera i medesimi poteri che vuol controllare, tutta l'ope-

razione è inficiata di un evidente vizio congenito. L'eventuale errore di misurazione sarebbe compensato dall'identico errore nell'unità di misura.

Per uscire dal circolo vizioso, si ammette di solito, che il soggetto disporrebbe per indagare sulle funzioni dell'intelletto, sulla loro struttura logica e categorica, di un potere superiore di risoluzione e di sintesi.

Questo potere di riflessione reduplicata, potere di grado più complesso, idoneo a compiere sintesi di sintesi, usano anzi molti di chiamare *ragione*, definendola come una terza istanza sopraordinata all'*intelletto;* questo capace di formare *concetti*, quella *idee* o sintesi di concetti.

Èvvi in ciò ancora l'eco di una psicologia arcaica, platonica e neoplatonica, che collocava poteri distinti e gerarchicamente sovrapposti, dietro a ogni diversa attività soggettiva, e li sostantivava, per giunta, con l'aiuto di concetti anfibi — psicologici e ipostatici — λόγος, νοῦς. ecc.

La diversità del termine produce il solito effetto illusorio di far credere di sapere meglio di che cosa si parli. Mefistofele ammoniva Faust: dove non giunge la vostra conoscenza, ivi collocate una parola.

A di più il termine *ragione* è filosoficamente compromesso in costruzioni ben determinate. Nello stile di tali costruzioni l'intelletto elabora prima certi prodotti; la ragione, certi prodotti di prodotti. Kant stesso costruiva prima date sintesi, i *concetti;* e poi, sintesi di sintesi, le *idee*, aventi carattere di

totalità; cosicchè si darebbero nel *soggetto* due serie mentali indipendenti e isolabili tra loro.

Noi non abbiamo da indagare per ora sul *soggetto*, che le filosofie razionaliste e idealiste danno per un'entità primordiale e interamente nota a se stessa; soggetto comune all'intelletto e alla ragione e autore ultimo di tutte le sintesi.

Fedeli al nostro programma di muovere unicamente dall'esperienza, noi ignoriamo ancora se un *soggetto*, nel senso ontologico di questo termine, esista. Non conosciamo che *funzioni soggettive* in seno alle esperienze, e dobbiamo per ora rinunciare a stabilire un sopra e un sotto, un prima e un poi. Una volta constatato il fatto della riflessione, non possiamo che osservare le sue operazioni e come delle funzioni mentali *pluriseriali* e diverse tra loro ineriscano in altre funzioni e nel pieno dell'esperienza.

Più specialmente per noi la questione riguarda le funzioni del concettualizzare, e si riduce a sapere, se sia possibile di risolvere e al tempo stesso complicare mentalmente delle serie concettuali date, quali si siano, in e con altre aventi una *funzionalità* più ampia, in modo che le funzioni più ampie non siano una semplice ripetizione delle più ristrette, ma esercitino un potere *critico e normativo* rispetto alle serie implicate.

32. Vedremo presto che se il pensiero, nel concettualizzare le esperienze, compie — come s'è detto avanti — il suo triplice ufficio di dare ad esse *economia, stabilità* e *direzione*, ciò dipende dal fatto

ch'esso applica alle esperienze talune sue *coordinate* (*forme logico-categoriche*), o sistemi costanti di riferimenti. Or non solo è possibile riflettere su tali coordinate, ma non è neppure precluso che si giunga a risoluzioni funzionali delle coordinate finora adoperate in altre più ampie e comprensive, cioè in coordinate di coordinate, attingendo in tal modo, con gradi di libertà più ricchi di alternative, poteri maggiori di economia, stabilità e direzione.

In quest'opera di riflessione, senza limiti assegnabili, non è dunque detto, che il pensiero debba fermarsi ai tre pianerottoli: *coscienza, intelletto* e *ragione* della psicologia tradizionale, la quale si appagava e compiaceva di questa seducente e arcana simmetria, Il pensiero si ferma nelle sue funzioni di risoluzione e composizione, dove cessa la sua capacità *attuale* di elaborare le proprie serie mentali a diversi gradi di relativa concretezza e di relativa astrazione; e più precisamente dove si arresta la sua idoneità a risolvere e a complicare tra loro le sue coordinate e coordinate di coordinate. La questione diventa di fatto e di possibilità. E come ci sono ancora nella scala umana esseri sprovveduti delle maggiori e più progredite coordinate divenute familiari alle menti più evolute; dobbiamo ammettere, che si possa pervenire a stadi più avanzati di quello raggiunto, per es., dalle menti di tipo europeo o europeizzato, le più dotate oggi in ogni senso. Donde possiamo conchiudere che la riflessione del pensiero su se stesso non è soltanto possibile, non è soltanto utile, è necessaria e può

essere portata sempre più innanzi, risolvendo una serie in altra e questa in altra ancora e così di seguito.

33. Posto così il problema, non ha in sè nulla di assurdo, nè di misterioso, e offre le più grandi possibilità di soluzioni positive.

Questo nostro procedimento inoltre: 1°) esclude le arbitrarie separazioni fra attività e attività, perchè le funzioni di funzioni, o serie di serie, una volta costituite, non possono non rifluire, inerire in tutto il sistema delle concettualizzazioni, modificandolo in ciascuno stadio, sì progressivamente, che regressivamente; 2°) toglie gli schemi del concettualizzare alla fissità, assolutezza e fatalità che loro solitamente si attribuiscono; 3°) conferisce alle nostre operazioni mentali il carattere di scelta e di esperimento, che è proprio dell'intera attività soggettiva di fronte al mondo delle esperienze reali o possibili.

34. Ciascun atto di riflessione è un problema di pensiero che si risolve in una scelta. La quale, per essere evidentemente una fra le posizioni possibili del pensiero, è accompagnata dalla coscienza della sua parzialità e dal dubbio dell'errore. Questa coscienza e questo dubbio, abbiam detto, accompagnano il pensiero in tutti gli stadi, anche più complessi, della riflessione. Ma evidentemente nell'avvertimento, quasi istintivo, che diviene di più in più sensibile, della propria parzialità e della possibilità di errare, è il segno di una più ampia ca-

pacità di atteggiamenti mentali e di altre soluzioni particolari egualmente possibili.

A questa più ampia capacità di alternative che il problema stesso, nel suo porsi, sottintende ed implica, ancorchè solo potenzialmente, dobbiamo evidentemente applicarci per indagare sulle funzioni intellettive, che aspirano a fondare valori teoretici, così come esse si sono venute concretando e avvalorando in secoli di laboriosissima evoluzione, e come potranno anche ulteriormente svilupparsi in modo spontaneo o per proposito.

Se una tale capacità più sintetica e più critica del pensiero esiste, deve provare col fatto la sua realtà e idoneità. Sarebbe un'arbitraria amputazione escluderla a priori.

Ma quando noi avremo esaurite le nostre attuali possibilità della riflessione del pensiero su se stesso, nella fase evolutiva in cui esso si trova, non avremo con ciò se non allargato le frontiere del pensiero verso il proprio stesso sfondo di dipendenze trascendentali, verso l'inaccessibile condizionalità oggettiva, senza poterla mai esaurire in termini di esperienza. Moltiplicazione di alternative del pensare, approfondimenti correlativi delle esperienze, aumento della stessa realtà esperimentata, non sopprimeranno, anzi allargheranno a proporzione i contatti coll'ignoto, accrescendo le nostre incognite, e ci ripresenteranno con un senso nuovo il problema dei problemi: la relazione integrale del pensiero più approfondito e del più complesso mondo dell'esperienza con l'assoluto.

Capitolo IV

L'ISTABILITA' DIALETTICA DEL PENSIERO

LE CATEGORIE

35. L'impresa, a cui noi ora ci volgiamo, quella d'indagare sulle funzioni del pensiero nelle sue relazioni con l'esperienza non è nuova. Si può anzi dire, che da Socrate, Democrito, Aristotele in poi e con più decisione nella filosofia moderna da Locke sino ai nostri giorni è stata tentata e ritentata innumerevoli volte in termini sempre più critici. La principale novità della nostra indagine può farsi risalire a Kant e consiste nell'aver messo al primo posto le relazioni tra il *pensiero* e l'*esperienza*, anzichè tra il *pensiero* e la *realtà* (come aveva fatto il realismo ingenuo, sino a Locke e a Hume). Infatti l'esperienza è la sola vera certezza che noi possediamo. Se non che per Kant la via dal pensiero alla realtà, pur attraverso l'esperienza, è preclusa; per noi rimane, tuttochè problematica, continuamente aperta.

Un'altra novità consiste in ciò, che noi riprendiamo nel piano logico e categorico l'indagine che

Bacone, con la sua ricerca degl'*idola*, condusse nel piano psicologico; e precisamente noi vogliamo cominciare dall'individuare *tutte le cause strutturali di errore del pensiero umano.*

Sarà la confessione più ampia che il pensiero abbia mai fatta a se stesso dei propri limiti e delle proprie insufficienze, incapacità e fallacie. Senza una tale ricognizione ogni tentativo di uscire da una situazione precaria, o quanto meno di rimediarvi, non può essere che vano. Ammoniamo inoltre che la nostra ansia di giungere a un qualche risultato positivo non può farci abbreviare di un sol passo questa esplorazione, necessario tirocinio di umiltà e di sincerità.

36. V'è in questa situazione una certa analogia col viaggio dantesco. Anche a noi « convien tenere altro viaggio ». Fra l'illusione di poter salire per la via più corta « il dilettoso monte » della verità e la rinuncia scettica di chi rovina in basso loco e dispera dell'altezza, si offre ancora una terza possibilità: quella di discendere prima e di risalire poi per tutti i gradi della perdizione e dell'espiazione. Solo quando tutti gli errori, nessuno eccettuato, saranno confessati e scontati, sarà conseguibile, e anche allora di nuovo per gradi, il premio della verità.

37. Nella vita del pensiero un fatto continuo è universalmente avvertito, eppure sinora insufficientemente studiato: ed è la sua *instabilità;* intendo

non l'instabilità psicologica, ch'è un fato comune a tutti gli stati di coscienza, siano spontanei o riflessi, destinati sempre a mutare; e neanche l'instabilità relativa al contenuto delle esperienze, mutevole anch'esso, per il variare continuo delle circostanze e delle relazioni accidentali in cui l'esperienza venga a trovarsi, ma un'instabilità dipendente dell'intrinseca *struttura* del pensiero stesso. È quella che io chiamo, appunto per questo, *instabilità dialettica del pensiero*. Essa ha ragioni profonde, in gran parte ancora inesplorate.

38. Avvieremo alcune serie di considerazioni.

E partiremo dalla proposizione kantiana, accettata ormai da tutti, senza distinzione di filosofie: *pensare è giudicare;* ed il giudicare un compiere *sintesi per categorie.*

I giudizi non sono soltanto modi di relazioni logiche fra concetti già formati, ma stanno alla radice stessa dei concetti e li pongono in essere. Per Kant, inoltre, queste sintesi si compirebbero sempre con l'incontro di una *categoria dell'intelletto* — cioè di un *predicamento universale possibile* del reale — con dati dell'intuizione spazio-temporale. Le categorie sarebbero già preparate ad accogliere siffatti contenuti reali, per essere esse medesime delle forme logiche pensate, ancorchè in astratto, nelle forme dell'intuizione sensibile, e come tali riferite già a contenuti genericamente spazio-temporali. Per esempio, la relazione logica tra *soggetto* e *predicato*, pensata nella forma dello *spazio*, diventerebbe

relazione tra *sostanza* e *attributo*. La relazione logica tra *premessa* e *conseguenza*, pensata nella forma del *tempo*, diventerebbe relazione tra *causa* ed *effetto;* e così via.

I singoli contenuti di esperienza intuizionale non sarebbero in nessun caso pensabili senza l'intervento di una qualche categoria. E in conchiusione: le intuizioni senza i concetti sarebbero cieche e i concetti senza le intuizioni sarebbero vuoti. Vedremo che questo schematismo kantiano è insufficiente e inesatto.

39. Pensare è giudicare. Vuol dire che ogni giudizio ha un *soggetto* e ne stabilisce una *relazione*.

Sul primo punto osserviamo che dare un soggetto ai nostri giudizi, alle sintesi del nostro pensiero, significa trattare le nostre esperienze come altrettanti *soggetti in azione*.

Sembrò un progresso l'aver dedotte le categorie dalle forme logiche dei giudizi, come Kant fece, e non dalla struttura del linguaggio, come aveva proposto Aristotele e avevano continuato a fare gli Stoici. E un progresso in un certo senso fu, solo che non bisognava perdere di vista le più profonde connessioni, che pure la logica ha proprio con la struttura del linguaggio, e com'essa possa anzi variare con questo.

Così, per esempio, il sillogismo nel sistema di logica Hindù ha una forma diversa che nell'*Organo* d'Aristotele; ed è stato anche opportunamente osservato (Sayce), che se Aristotele avesse parlato la

lingua degli Atzechi, avrebbe data tutt'altra disposizione al proprio schema sillogistico. Nelle lingue agglutinanti le aggettivazioni e i concetti generali si ottengono con la semplice giustapposizione.

Sostiene il Windelband che « si dànno princìpi logici della grammatica, ma non princìpi grammaticali della logica ». È vero il contrario. Dalla struttura grammaticale delle relazioni pensate non esce interamente neanche la matematica, dove soggetto della proposizione può diventare un segno o una formula.

Se tutti i nostri giudizi, senza eccezione di sorta, hanno un soggetto, e ciò già per un atto di sintesi del giudizio, questo dipende dalla struttura discorsiva e grammaticale del nostro pensiero. Fin le proposizioni senza soggetto o piuttosto senza un soggetto apparente, ne hanno uno, perchè il loro soggetto è incorporato nel verbo ed è appunto l'azione o relazione che il verbo esprime (Brentano).

Se non che noi, così pensando, e traducendo di necessità in soggetti tutte le nostre esperienze e trattandole come tali, risolviamo la realtà, vale a dire ciò che noi pensiamo come realtà, in una moltitudine di soggetti. Dare, come usiamo, un nome ai fenomeni, all'accadere, ad avvenimenti piccoli e grandi della vita comune o della storia dei popoli, a classi di fatti o di oggetti di esperienza, è una esigenza del nostro pensiero, perchè è innanzi tutto una nostra esigenza linguistica. Il risultato è che noi viviamo in un *mondo di cose*, di entità relativa-

mente stabili, perchè tutti i nostri giudizi hanno un soggetto.

Sorge così la prima e più grossolana *interpretazione grammaticale del mondo*, la quale è pur sempre incombente sul pensiero, ed è poi la radice di tutti gli antropomorfismi e di tutte le mitologie. V'è infatti in tale procedimento una soggettivazione antropomorfica ben più profonda e incorreggibile, che non negl'*idola fori*, così argutamente diagnosticati dal Bacone.

Per dare un soggetto alle nostre esperienze, dobbiamo *sezionarle*, scompartirle, disintegrarle, imporre ad esse la logica dei nostri giudizi, e ciò comporta già una prima sommaria interpretazione di esse e, quel ch'è più, uno schematizzarle, irrigidirle, immobilizzarle entro date sintesi concettuali.

Tiriamo ancora un'altra conseguenza: trattare il mondo delle nostre esperienze, attuali o possibili, come un mondo sezionato o sezionabile in tanti soggetti particolari, logicamente definiti e rigidi, è un trasfigurare le esperienze stesse, cioè la realtà sperimentata, in tanti *termini* o *simboli*, verbali, logici, matematici ecc., con tendenza a sostituire questi a quelle.

Sicchè noi concettualizziamo alla fin fine non direttamente esperienze, ma segni, simboli, surrogati mentali, riflessi necessariamente parziali delle esperienze.

41. Sul secondo punto: ciascun giudizio stabilisce una *relazione*.

A chiarimento aggiungiamo che questo *porre relazioni* è un procedimento elementare e universale del pensiero riflesso in tutto analogo al modo originario di porsi delle esperienze immediate. Queste infatti nascono sotto forma di una relazione. La coscienza avverte solo differenze (Bain, Weber, Fechner, Wundt, ecc.). Gli stimoli al di sotto di un certo grado di differenziazione non varcano la soglia della coscienza. Ma avvertire differenze è un porre relazioni.

In ciascun giudizio operano congiuntamente e s'intrecciano variamente diversi ordini di relazioni: *relazioni logiche* e *relazioni categoriche.*

Le prime tendono a dare una rigida coerenza e stabilità agli atti del nostro pensiero, vincolandoli al rispetto dei *principî d'identità, non contradizione* e *terzo escluso;* princìpi che vietano di dire e disdire la stessa proposizione nel medesimo complesso di relazioni.

Le seconde istituiscono relazioni tra i più diversi contenuti di esperienza e i modi tipici e costanti di concettualizzarli, cioè di predicarli e interpretarli. Sono i μέγιστα γένη di Platone, le κατηγορίαι di Aristotele, i πρῶτα γένη degli Stoici, i « summa rerum genera » di Boezio, i « modi essendi » e « modi praedicandi » di S. Tommaso.

Esempi di tali modi appunto, o *categorie* o *predicamenti universali* sono: le categorie della *quantità* (unità, pluralità, totalità, universalità); della *qualità* (essere, non essere o limitazione di una data proprietà); della *relazione* (nel significato tra-

dizionale specifico di questo termine, e cioè di relazione tra essere e divenire, sostanza e attributo, causa ed effetto, mezzo e fine, azione e reazione reciproca, ecc.); e infine della *modalità* (cioè dei modi di giudicare l'esistenza, se *problematica*, con giudizi *ipotetici*; se *reale* o *storica*, con giudizi *assertori*; se *necessaria*, con giudizi *apodittici*). Tutti questi modi, i più universali, di predicare e concettualizzare le esperienze, specie di *coordinate massime* o *sistemi di riferimento*, di cui il pensiero dispone, sono altrettanti modi di stabilire o tentare l'adeguazione del pensiero alle realtà sperimentate.

42. Rispetto all'insieme delle relazioni logiche e delle categoriche adunque la *relazione*, cioè possibilità elementare e universale d'istituire confronti e collegamenti tra i diversi contenuti di esperienze, ci appare subito come lo schema di tutti gli schemi mentali, e più particolarmente come la *categoria delle categorie*. Questa risoluzione di tutte le *forme logiche* e *categoriche* in *relazioni*, anzi, come vedremo meglio appresso, in relazioni vincolate, ordinate ecc., ha una importanza massima che ci si rivelerà di più in più nel corso di queste indagini e specialmente nella fase riformatrice e ricostruttiva alla quale esse tendono.

Per ora ci limiteremo a osservare che la funzione delle forme logiche, in quanto leggi del pensare coerente, unita alla tendenza già rilevata nel nostro linguaggio a dare un soggetto a tutti i giudizi, lega, obbliga alla maggiore possibile stabilità delle

nostre sintesi concettuali; mentre la funzione delle forme categoriche si sottrae a tale stabilità; persino, se occorra, a prezzo d'incoerenza, pur di seguire docilmente il dinamismo multiplo ed estremamente vario e mobile delle esperienze.

C'è in sostanza, se non proprio un dualismo e un antagonismo dichiarato, un duplice *verso* tra le funzioni logiche e le categoriche, col quale le nostre sintesi del giudizio debbono continuamente aggiustarsi.

Con riserva di approfondire i nessi necessari, ma non sempre utili, almeno allo stato attuale, tra le funzioni logiche e le categoriche, ci fermeremo intanto a svolgere due inchieste preliminari:

l'una sull'insieme delle categorie o coordinate massime di cui il pensiero è dotato e si serve per adeguarsi al perpetuo fluire e variare delle esperienze;

l'altra sul fenomeno che abbiamo convenuto di chiamare *instabilità dialettica del pensiero*.

43. Prima inchiesta. Riconosciuta una struttura *relazionale* a tutte le categorie, esamineremo: 1° se noi possediamo un quadro completo di questi modi tipici di sintesi del pensiero applicabili all'esperienza; 2° se un tal quadro possa dirsi definitivo; 3° se infine esista una corrispondenza intrinseca fra le differenti categorie, di modo ch'esse compongano un sistema, ove non pure definitivo, quanto meno coerente e armonico.

44. 1° Com'è a tutti noto, Aristotele dedusse il quadro delle sue dieci categorie dalle parti del discorso; Kant ne dedusse dodici, a gruppi di tre, dal quadro tradizionale scolastico delle forme logiche dei giudizi. Quelle sintesi concettuali, non meno fondamentali, che non trovarono posto in questa deduzione, come ad esempio i concetti non meno categorici di *fine* e *mezzo*, *potenza* e *atto*, *costanza* o *invarianza* e *mutazione*, ecc., vennero da lui semplicemente lasciate fuori quadro, pur con la convinzione di aver dato il quadro più completo possibile.

La speculazione posteriore tentò varie altre deduzioni e semplificazioni. Basti accennare, fra le duecento variazioni proposte successivamente, ai quadri, a volte assai ingegnosi, disegnati da quasi tutti i filosofi posteriori: dal Rosmini all'Hegel, dal Sigwart al Lotze, dal Wundt al Riehl, al Windelband, Vaihinger, Masci, Tocco. Tutti mossero, nondimeno, dal postulato, anche sottinteso, che l'intelletto avesse una sua costituzione data, e che le categorie ne fossero i modi costituzionali, e pertanto fissi e fatali.

Questa premessa è ingiustificata.

Benchè noi conosciamo solo un brevissimo tratto della nostra storia mentale, possiamo tuttavia stabilire, che nel corso di questa storia si sono straordinariamente raffinate e accresciute delle categorie, per esempio quelle che Kant classificò come *matematiche*, tra le quali molte che oggi adoperiamo furono ignote nei tempi a noi anteriori, come

ad es. le categorie di *funzione, variabile, limite, serie, gruppo, sistema*, ecc.; mentre altre categorie si sono aggiunte, per il progresso generale del pensiero e del sapere. Elaborate in seno a talune scienze particolari, come la fisica o la biologia, l'economia o il diritto, hanno finito con l'invadere l'intero funzionalismo dei modelli utili del pensare. Tali ad es. le categorie di *dinamismo, sinergia, evoluzione, valore, solidarietà*, ecc.

Ciò posto possiamo già dire che ogni elenco che noi faremmo delle categorie non potrebbe avere che un significato indicativo, non mai tassativo; e che un quadro completo e conchiuso di categorie non esiste.

45. 2° Con ciò rispondiamo anche alla seconda domanda. Noi possiamo dire con fondamento che le categorie hanno una connessione evidente con la struttura del nostro pensiero, come l'hanno con la struttura del nostro linguaggio. Ma questa stessa struttura non è un che di fatalmente dato o di definitivamente formato. Ben più, è in lenta, ma continua evoluzione. E i sempre nuovi e più critici cimenti con esperienze nuove e il bisogno di accrescere il nostro sapere e il nostro potere determinano migliori specificazioni delle categorie di cui disponiamo e anche l'invenzione di nuovi predicamenti possibili, di nuove coordinate mentali.

Possiamo aggiungere che nei popoli di coltura più progredita la disciplina riflessa, che proviene dall'educazione mentale logica e filosofica, può

aiutare, ma anche ritardare, con la sua autorità millenaria, questa evoluzione, proprio per quella tendenza inversa già da noi notata tra la staticità delle forme logiche e la dinamicità delle forme categoriche.

Ha nociuto ai teorizzatori delle categorie la preoccupazione aristotelico-kantiana di non riconoscere come categorie se non *predicamenta* necessari, assolutamente *universali* di tutte le esperienze. Noi possiamo essere meno intransigenti, e riconoscere funzione categorica anche a predicamenta aventi un raggio di applicabilità ristretto, cioè non necessariamente universale (es. *variabile* e *limite*), purchè concepiti in *funzione di universalità*.

Noi possiamo poi darci ragione oggi, con una evidenza ignota alle generazioni passate, dei rischi e delle responsabilità del pensare per *concetti generali* e per sillogismi (1), cioè dell'immorare in quella istituzione mentale inaugurata col *dialégestai katà géne* di Platone ed Aristotele, e che ha addestrato per oltre due millenni gl'intelletti colti dell'Occidente.

Questo primato assoluto dei *concetti generali* ha perduto la sua ragion d'essere, da quando noi abbiamo potuto dimostrare che la logica tradizionale aristotelico-scolastica, tutta intesa alla classificazione di *generi* e *specie*, altro non era che la logica di una sola categoria: la *categoria della sostanza*.

(1) Cfr. i miei saggi: *Le idee generali*, *N. V. L.*, *A proposito delle mie N. V. L.*, ecc. (Vol. IV).

proclamata arbitrariamente categoria delle categorie, e applicabile soltanto a un mondo concepito come un insieme di sostanze.

In seguito a questa constatazione ci sono divenuti evidenti molti fatti. Quella *soggettivazione* di tutti i giudizi, di cui abbiamo già discorso, fonte degli antropomorfismi e animismi e ilozoismi del nostro comune pensare e discorrere, ha comuni radici con questa funzione preminente accordata alla categoria della sostanza, con l'appoggio del linguaggio, specialmente nelle lingue appartenenti al ceppo indo-europeo. La logica aristotelico-scolastica era una ontologia travestita. La scienza moderna si è invece costituita, quando il pensiero umano si liberò della soggezione dalla logica categorica tradizionale e si fondò su altre categorie, principalmente le matematiche e le dinamiche. C'è nonpertanto ancora oggi nella nostra istituzione mentale un ibridismo alquanto confuso di modelli del pensare. E l'invocazione di Bonnetty: « Chi ci libererà da Aristotele? » torna più che mai opportuna,

Non accettare lo schema delle forme del pensiero come un che di congenito e d'immutabile, sottoporlo a continuate revisioni, munire il pensiero di nuovi modi di concettualizzare, più adeguati alla somma sempre maggiore delle esperienze, e allo stato dei bisogni: ecco un compito altissimo della filosofia, dal quale può dipendere una più consapevole metodologia teoretica e spirituale e una più

efficiente organizzazione tecnica dei destini umani, generali e personali.

46. 3° Il terzo quesito, se le categorie compongano un sistema, per quanto provvisorio, almeno coerente e armonico, ci aprirà ancora meglio gli occhi sullo stato assai imperfetto in cui il pensiero si trova in riguardo ai suoi congegni strumentali.

Il quadro delle categorie meglio ordinato, presenta sconnessioni e immaturità a un pensiero critico più avveduto.

Il sistema non c'è. Kant accennò a darlo, classificando le sue dodici categorie in quattro gruppi e i gruppi suddividendo in due classi, le categorie *matematiche* e le *dinamiche;* le prime, categorie della quantità e della qualità; le seconde, categorie della relazione e della modalità.

Schelling mise alla testa della classificazione il gruppo delle categorie della *relazione;* Hegel il gruppo delle categorie dell'*essere*. Rosmini tentò la loro deduzione dall'unica categoria dell'« essere possibile e indeterminato »; Schopenhauer dalla *causalità;* Höffding dalla *sintesi;* Riehl dall'*identità.* E v. Hartmann distinse le *categorie del sentire* da quelle del *pensare;* Windelband le *costitutive* dalle *riflessive;* Rieckert le *costitutive* e le *metodologiche*, ecc. ecc.

Ma tutte queste sistemazioni non nascondono l'artificio e non superano l'incoordinazione costituzionale.

Noteremo preliminarmente, che è antica quasi

quanto la filosofia la critica della incompatibilità tra certi concetti, che pure si pongono come reciprocamente implicati e condeterminati, per esempio, tra i concetti di *essere* e *divenire* nella polemica tra eraclitei ed eleati, protrattasi in senso alla sofistica e non mai esaurita fino a Spinoza e allo stesso Hegel. Non meno radicale è stata la critica interna dei concetti correlativi di *sostanza* e *attributo* in Locke e quella dei concetti di *causa* ed *effetto* in Hume. Notevoli i tentativi di rettificazione dei concetti universali intrapresi contemporaneamente dall'Herbart e da Simone Corleo. Nè sono mancati i tentativi di eliminazione di certe categorie (causalità, sostanza, ecc.), per es. da parte degli empiriocriticisti (E. Mach) e fenomenisti (Guastella).

Vi sono insomma incoerenze, che si annidano nelle più intime correlazioni fra categoria e categoria, e fin all'interno di una stessa categoria, e non c'è abilità di classificazione che riesca a dissimularle. Esse sono, finchè il pensiero rimanga nel suo stadio attuale, insanabili.

47. Noi abbiamo cercato di ricucire tutte queste sconnessioni col filo della categoria suprema della *relazione;* ma dobbiamo anche chiederci perchè avvenga poi un differenziamento così svariato di categorie, sì da farne una moltitudine incoordinata e non mai conchiusa.

Il pensiero volgare non si sgomenta di tale molteplicità, nè si accorge delle discordanze; aggiunge allo stesso soggetto di giudizi note su note, deter-

minazioni su determinazioni, prendendo il medesimo dato di esperienza in quante più relazioni e cioè in quanti più significati gli è possibile; e così operando si sente più vicino al concreto, al reale sperimentato. E deve avere anche le sue brave ragioni, dato che poi questo procedimento in pratica gli torna di più.

Se le categorie formassero un insieme coerente, noi potremmo guardare anche senza soverchie preoccupazioni alla parzialità e discontinuità delle singole sintesi. Un accordo finale o immanente sarebbe sempre attendibile.

Ma è proprio fra i nostri modelli concettuali universali, fra le nostre coordinate principali del conoscere, che non esiste unità di sistema, nè coerenza, Il pensiero umano non ha affrontato i problemi del conoscere in base a un piano logico prestabilito, ma sviluppando disordinatamente attività e poteri, secondo l'urgenza delle necessità e il favore delle circostanze. Il risultato, se si considerano le funzioni soggettive nello stadio attuale della nostra evoluzione mentale, è quanto mai imperfetto.

Non è, come Kant imaginava, che le antinomie sorgano, quando noi applichiamo le categorie, che sarebbero valevoli solo, ma pienamente, per serie condizionate, all'incondizionato e quindi all'ultrafenomenico.

Sono le categorie stesse o discontinue o antinomiche fra loro. Le fondamentali contengono elementi contradittori irriducibili, e il tentativo più volte ripreso nella storia della filosofia — benchè

limitato a poche coppie di categorie: essere-divenire, sostanza-attributi, causa-effetto, potenza-atto, — tentativo non mai riuscito, di rettificare quei nostri modelli universali, sì da renderli compatibili fra loro, ne sono una prova evidente.

48. Un semplice colpo d'occhio al più vario quadro di categorie, c'insegna, che tutti codesti modelli di relazioni sono ottenuti con due procedimenti diversi.

Fissato un modo o predicamento dell'apprendere le nostre esperienze, di regola in base a una psicogenesi che ha le sue radici in attività dei nostri sensi specifici, o nel nostro senso muscolare, o in nostre reazioni viscerali: se ne stabiliscono i contrari per mezzo della loro negazione — *principio di negazione* —; oppure se ne deducono taluni modi necessariamente *coniugati*, perchè coimplicati o correlativi tra loro — *principio d'implicazione* —.

Appartengono al primo gruppo di categorie le coppie: essere-non essere; identità-diversità; limitato-illimitato; finito-infinito; continuo-discontinuo, tutto-nulla, ecc.

Appartengono al secondo gruppo le coppie: sostanza-attributi; causa-effetto; fine-mezzo; potenza-atto; attività-passività; più-meno; molto-poco; unità-molteplicità; invarianza-mutazione (o divenire); ecc.

49. Osserviamo sul primo gruppo,

1° che la *negazione* è un modo inerente alla *distinzione;*

e 2° che la negazione non può essere che *affermata*.

Pensare è distinguere e in ogni affermazione èvvi almeno la negazione di ciò che l'oggetto affermato non è. Il pensiero è sempre *affermativo*, anche quando nega.

L'errore di Hegel consisteva nel non avere riconosciuto il carattere necessariamente *affermativo*, correlativo e indelebile della negazione; e inoltre l'impossibilità di non porla e l'impossibilità di abolirla, una volta posta, non solo nel senso dell'antitesi, ma anche nel senso della tesi, sicchè tesi e antitesi sono, sotto l'aspetto dell'affermare e del negare, sempre termini invertibili e posizioni reciprocamente insopprimibili e irreconciliabili in qualsivoglia altra sintesi, se non intervengano nuovi *operatori*.

Da ciò il carattere antinomico irriducibile precisamente di tutte le categorie di questo primo gruppo, di cui nessuna coppia può essere contemporaneamente affermata dello stesso soggetto: essere-divenire, continuo-discontinuo, finito-infinito, ecc.

Da ciò anche le inevitabili sconnessioni fra le quali il pensiero si dibatte, e l'impossibilità di uscire dalle antinomie, finchè si rimanga nel piano della coerenza, sorvegliata dall'identità.

Una volta definito l'*essere* quel che è, e che non può, nell'identità di ciascun suo momento e atto, essere e non essere quel che è, nè pertanto divenire altro; il cambiamento non si spiega più e l'evoluzione è incomprensibile. Questo lo notò già Renouvier contro l'evoluzionismo.

Se l'uno è il continuo e il molteplice è il discontinuo, e la totalità un nuovo continuo, come si passa dal continuo al discontinuo e viceversa? Tutta la storia della matematica da Zenone d'Elea a Melisso di Samo a Cantor è dentro questo problema e non ne esce ancora.

Se il limite è distinzione e l'infinito è indistinzione, come si pone il finito nell'infinito e come si giunge dal finito all'infinito? Secoli di filosofia, dal Cusano al Leibniz e a Kant, hanno dibattuto questo problema senza risolverlo. E così via.

Le antinomie, ripetiamo, sorgono non in ragione dell'oggetto, se condizionato o incondizionato, immanente o trascendente, a cui queste categorie si applichino, come Kant pretese; ma si pongono con la definizione stessa delle singole categorie, e con la funzione indistruttibile, perchè altrettanto affermativa, onde sorge la contraria di ciascuna, in virtù di quel nesso per cui i termini collegati da affermazione e negazione sono tutti condeterminati e invertibili fra loro, non mai sopprimibili.

A questo carattere di talune coppie di categorie fondamentali si deve la scoperta dei *concetti complementari* fatta dal Bohr, partendo dalla impossibilità di determinare contemporaneamente la *posizione* e la *traiettoria* di un *elettrone*. Notoriamente l'Heisenberg trovò una via d'uscita col *principio d'indeterminazione*, che tuttavia non è se non un espediente del calcolo. Altro espediente sono i modelli della *meccanica ondulatoria* per sfuggire all'antitesi tra le proprietà *discontinue* dei *quanta* e le

continue delle *onde*. Rinasce comunque insoluto il problema di conciliare l'inconciliabile, anzi s'è spianata la via per la scoperta di tutta una serie di coppie di concetti, la cui *complementarietà* consiste nel fatto che l'intervento di uno di essi ha la proprietà di *ridurre a zero* l'altro (cfr. *V. D., M. e F., Misure applicate* ecc.).

50. Il secondo gruppo di categorie non sfugge neppure al fato della contradizione interna a ciascuna coppia, oltre che, come pure vedremo, della reciproca incoesione tra coppia e coppia.

Il principio d'implicazione è governato dal principio logico d'identità, che segna il limite invalicabile di ciascuna sintesi, anche se si tratti di sintesi o definizione di concetti correlativi fra loro.

O noi infatti distinguiamo concettualmente, ma non separiamo in punto di fatto i due termini che, per implicarsi reciprocamente, si possono considerare come incorporati, immedesimati fra loro, e allora la distinzione è verbale, non reale; oppure separiamo i due termini, perchè pur essendo correlativi hanno ciascuno una propria e distinta realtà, ed allora resta a spiegare il più, cioè appunto questa relazione fra i due termini, la quale rimane incomprensibile o non meglio nota pel fatto ch'essi siano posti insieme tra loro.

Distinguiamo pure *sostanza* e *attributo*, *causa* ed *effetto*, *fine* e *mezzo*, *potenza* e *atto*, ecc. ecc. Le varie coppie o si compongono di momenti reciprocamente compenetrati, cioè non si distinguono più,

se non verbalmente; o di momenti reciprocamente distinti, ma pure in una certa relazione fra loro, ed in questo caso è proprio la relazione enunciata che rimane indefinita o è mal coperta da una parola priva d'intrinseco significato.

Infatti, fra sostanza e attributi: è tanto ammissibile la risoluzione della sostanza nei suoi attributi, e avremo la filosofia di Locke e di Berkeley o dei fenomenisti ed empiriocriticisti contemporanei; oppure inversamente l'annullamento degli attributi nella sostanza, e avremo l'Eleatismo, lo Spinozismo, ecc.

Tra causa ed effetto: o l'un termine contiene l'altro e la distinzione è solo verbale o al più temporale; o i due termini sono realmente distinti e il passaggio dall'uno all'altro diviene incomprensibile (si ricordino le interminabili dispute sulla trasmissibilità del movimento), e quando si è rinunciato a capire, la riduzione della causa alla *sequenza invariabile* di Hume e di Stuart Mill, o alla *funzione* di Kirchhoff e di Mach).

Tra potenza e atto: o consideriamo i due termini come aspetti della medesima realtà e la distinzione non ha più senso; o se li distinguiamo, non sappiamo ancora il più, cioè come si passi da una possibilità che non è più ad una realtà che non era (Herbart, Corleo). E così di seguito.

Critiche di questo genere sono state fatte più volte, benchè frammentariamente, nella storia della filosofia e non ho bisogno d'insistervi (una delle più vaste e interessanti è certamente quella compiu-

ta da C. Guastella sui concetti di *sostanza* e di *causa* o fatta da F. H. Bradley sui concetti di *cosa, quantità, relazioni di spazio, tempo, causalità, attività,* ecc.). Esse possono essere riprese e condotte con estremo rigore sino alla più grande evidenza. E provano lo stato d'imperfezione in cui, non certo per un semplice caso, si trovano i nostri modelli mentali. In particolare provano che il pensiero rimane ad ogni passo impigliato e inceppato nelle proprie stesse definizioni, per l'intreccio delle funzioni logiche con le categoriche, come abbiamo già accennato e come dimostreremo meglio in sèguito.

51. La sindrome delle sconnessioni si aggrava, se osserviamo che non esiste neppure una necessaria e logica relazione fra un gruppo di categorie e l'altro, fra una coppia e l'altra.

Quale necessità logica unisce le categorie di sostanza e attributo con quelle di causa ed effetto? Se, poniamo, tutto l'essere è sostanza una e infinita con infiniti modi che non mutano; della causa e dell'effetto non sappiamo più che farcene e la *causa* diviene *ratio* e nulla più, come in Spinoza. E se noi siamo dominati da una concezione dinamica dell'universo, ch'è quanto dire dalla categoria della causa, il concetto di sostanza diventa un inutile ingombro, come nella filosofia di Eraclito o nell'energetica di Ostwald e suoi seguaci. A una tendenza in questo stesso senso si deve il moderno volatilizzarsi del concetto di *materia.*

Quale relazione passa fra le categorie della quan-

tità e quelle della qualità? Finchè l'intelletto fu soggiogato dalla concezione qualitativa, platonico-aristotelica, delle *idee-forme*, non vide nè comprese l'ufficio della quantità. Quando il pensiero moderno, liberatosi da quella concezione, cominciò con Leonardo e con Galilei a misurare quantità, non vide e non comprese più le qualità, e la scienza è diventata « une question d'analyse ».

Infatti per molti secoli si disse: scientia est universalium (S. Tom.). Seguì la ricerca delle *cause* (scire per causas). Indi quella delle *misure* (scire est mensurare). Ebbene, nella prima fase ha predominato la categoria della *sostanza*, nella seconda la categoria della *causalità*, nella terza la categoria della *quantità*. Ogni volta lo spostamento dell'asse teoretico ha apportato progresso in un solo senso e abbandono di intere costruzioni faticosamente edificate, e ciò non perchè tutto vi fosse errore, ma sopratutto per la mancanza di correlazione e di coesione tra un gruppo di categorie e l'altro.

52. Ancora un passo e ci accorgeremo che le nostre categorie non sono solamente discontinue e incoordinate tra loro, esse si trovano in fasi diverse di sviluppo. Così mentre le categorie della *sostanza* e della *causa* immorano ancora in una fase arcaica, anzi la prima si trova oggi in una fase d'involuzione, sì da essere chiamata una « categoria morente » (Höffding), e la seconda è in crisi e il più spesso soppiantata da approssimazioni probabilistiche, altre categorie come le *matematiche*, so-

no considerevolmente progredite, massime negli ultimi 130 anni, sì che si deve a questo loro raffinamento e sviluppo se hanno potuto fornire modelli e strumenti più penetranti, più duttili e più utili alla nuova fisica e chimica e in genere alla scienza del nostro tempo.

53. Tutto questo ci porta a conchiudere che un sistema coerente e armonico di categorie, sia pure a titolo provvisorio, manca al pensiero, almeno nello stadio attuale del suo processo formativo.

Ben più: la trama fondamentale delle nostre concettualizzazioni, quello schema di processo teoretico, che per le menti di tipo europeo o europeizzato è oggi il più valido e aspira al governo universale delle esperienze, è pieno di oscurità, imperfezioni, contradizioni, antinomie. Noi possiamo già spiegarci meglio quel senso di parzialità e di dubbio che, come già osservammo, accompagna tutti i nostri atti di pensiero costretto a muoversi tra tante alternative, tutt'altro che razionalmente disposte. Inoltre dobbiamo attenderci, che l'incoesione e l'incoerenza esistenti tra gli schemi astratti del pensiero manifestino i loro effetti dissolventi su tutte le costruzioni ch'esso riesca volta a volta in qualche modo a comporre. La visione della *instabilità dialettica del pensiero* ci si spiega oramai dinanzi, nelle sue più profonde ragioni strutturali. Prima di esaminarla più da vicino, vogliamo tuttavia renderci conto di altri aspetti e momenti essenziali del fenomeno, e lo faremo nel capitolo seguente.

Capitolo V

L' INSTABILITA' DIALETTICA DEL PENSIERO

PERCEZIONE E GIUDIZI

54. Sinora noi abbiamo rivangato il solco kantiano, accettando di muovere dalla proposizione: *pensare è giudicare*. Se Kant e i suoi seguaci ci sono fermati al quadro delle categorie dell'intelletto, comunque variato, accettandolo come un fatto e anzi come il fato della mente umana, noi ne abbiamo osservato, come non s'era tentato finora, le fasi evolutive e lo stato precario.

Vogliamo ora fare un passo avanti e procedere da una posizione ancora più radicale: *percepire è giudicare*, e un giudicare con l'intervento esplicito o implicito, dichiarato o sottinteso, di tutte le categorie e gruppi di categorie di cui la mente dispone.

Kant distingueva le funzioni categoriche dalle appercettive e, pur congiungendole, separava nettamente intuizioni e concetti. Noi osserviamo invece che non si passa dal semplice avvertimento alla più elementare percezione, e tanto meno da una

confusa et obscura perceptio alla corrispondente *clara et distincta*, secondo la terminologia di Cartesio, o da uno stato *inconscio* alla *apperceptio*, secondo la terminologia di Leibniz, senza un laboriosissimo e complicatissimo intreccio e contesto di tutti i rilievi categorici necessari e sufficienti al fisionomizzarsi di quel particolare dato della coscienza. E questo *dato* noi diciamo *immediato*, perchè la familiarità acquistata con la massa delle percezioni e rappresentazioni abituali non ci obbliga a uno sforzo sensibile; mentre si pone nella coscienza, quando si tratti di esperienze nuove, attraverso un travaglio selettivo e sintetico, a volte assai ansioso e penoso, la cui trama è fornita da innumerevoli giudizi categorici, ancorchè, appena possibile, abbreviati. Non che tutte le componenti di uno stato comunque avvertito dalla coscienza diventino oggetto di giudizi categorici esattamente formulati. Quel che occorre è che un sufficiente complesso di rilievi sia compiuto con l'intervento delle nostre categorie o coordinate massime, anzi il più spesso delle categorie che ci sono più familiari, a tenore della nostra particolare costituzione ed educazione mentale, affinchè un'esperienza possa dirsi formata per la coscienza. E ciò può spiegarci anche, notiamolo qui di passaggio, il diverso potere selettivo con cui ciascuno di noi reagisce in presenza dei medesimi stimoli.

55. Di fronte alla sintesi globale, specie d'integrazione definita, che acquista la particolare fiso-

nomia d'una esperienza immediata, il lavoro della concettualizzazione, non è come Kant pensò, un quid di sovrapposto. La concettualizzazione riprende e approfondisce il medesimo lavorio che ha concorso a formare quella data esperienza. Le funzioni categoriche che operano nella formazione d'un concetto sono assolutamente le medesime che sono già intervenute nella formazione d'una esperienza immediata o intuizione sensibile.

Quel che a noi sembra un dato semplice, la più ovvia percezione, rivela all'analisi una complicatissima struttura di giudizi già in qualche modo, anche rudimentalmente, concettualizzati, accanto a complessi che lo sono ancora meno e sollecitano una concettualizzazione più precisa e analitica. Comincia allora l'opera del *pensiero riflesso* sulle esperienze che noi diciamo immediate; e quest'opera consiste nel tornare a *disintegrare l'unità appercettiva* in funzione d'una certa categoria o d'un gruppo particolare di categorie, per farne proiezioni diverse, più chiare e distinte, ancorchè necessariamente e scientemente parziali e, al limite, unilaterali.

Ciò comprova ancora una volta quanto sia fondata la subcoscienza della *parzialità* e della *scelta*, che, come abbiamo già detto, accompagna tutti i nostri atti di sintesi concettuali.

E inoltre conferma la ragionevolezza della riserva circa l'opportunità di guardarsi dal gratificare di *semplici* gli avvertimenti della coscienza e di *complesse* le sintesi del pensiero. Le esperienze im-

mediate, se non intervengano altri fattori a modificare il rapporto, sono ancorchè meno chiare e distinte, di regola più ricche, più piene di determinazioni, al paragone delle analisi concettuali che il pensiero riflesso ne esegue poi scomponendole. La più esatta rivelazione di dati momenti e aspetti dell'esperienza è fatta a scapito dell'integralità di questa, ancorchè l'unità dell'oggetto sperimentato rimanga sottintesa.

56. Cerchiamo di mettere in più precisa evidenza il procedimento del pensiero riflesso.

Percepire è giudicare e pure *pensare* è giudicare, ma non tutti i giudizi formulati dalla nostra attività sì immediata che riflessa compiono il medesimo ufficio. E noi qui possiamo adottare utilmente la distinzione fra *giudizi sintetici* e *giudizi analitici*, adombrata da Leibniz e definita da Kant.

Il giudizio che rileva una proprietà necessariamente inclusa nel concetto del soggetto di una proposizione o relazione è *analitico* (es. i corpi sono estesi, infatti non è possibile pensare il concetto di corpo senza la proprietà dell'estensione). Il giudizio che aggiunge al concetto del soggetto una proprietà che non vi è necessariamente compresa, è *sintetico* (es. i corpi sono pesanti, perchè io posso pensare che esistano corpi svincolati dalla relazione gravitica).

57. Taluni (come ad es. il Windelband) sostengono che i giudizi sono originariamente, quando

cioè si pongono in essere, tutti sintetici e nelle successive operazioni che se ne deducono tutti analitici. Bisogna intendersi. Mentre è vero che tutti gli sviluppi combinatori di concetti già definiti non possono essere se non *analitici*, non è altrettanto vero che all'origine tutti i giudizi siano sintetici, nel senso di Leibniz e Kant. Ci sono per esempio, all'inizio di una costruzione concettuale, come ad es. in matematica, *definizioni verbali*, da distinguersi da *definizioni reali*. Tutte le definizioni verbali sono analitiche (quidquid est, si quid est, ens est, oppure: id quod est... habet esse, sono definizioni verbali); anzi, poichè da una prima sintesi dobbiamo sempre muovere, e questa, per il fatto che noi pensiamo parlando, non può essere che una definizione verbale; si può dire che i primi giudizi da cui moviamo sono tutti definizioni di termini, segni o simboli verbali, e quindi giudizi analitici.

Le definizioni reali vengono in seguito col progresso del nostro sapere, in quanto aggiungono ai concetti iniziali, verbali, quegli elementi di conoscenza che non vi erano necessariamente implicati. Non solo, ma questo carattere sintetico è indelebile; e consiste nello stabilire una relazione nuova fra termini che nelle rispettive definizioni iniziali non s'implichino necessariamente fra loro.

Ciò posto si deve ammettere da tutti che ogni aumento effettivo o presunto di sapere è necessariamente espresso in giudizi sintetici, e che tutte le definizioni scientifiche — superate le prime defini-

zioni verbali o convenzionali — constano di giudizi sintetici.

58. Kant mosse nella sua *Critica* dalla questione, se e come fossero possibili *giudizi sintetici* a *priori*, quali gli apparivano quelli della matematica, secondo un postulato fondamentale del Razionalismo, ch'egli mantenne. E si chiese in conseguenza: se fosse possibile di fondare altrettanto a priori, cioè indipendentemente da ogni esperienza, principî dell'ontologia, che fossero altrettanto veri quanto quelli della matematica. A questo, ch'era il problema fondamentale del Razionalismo, Kant rispose affermativamente.

Vedremo in seguito, che il problema ontologico s'è venuto, a nostro giudizio, radicalmente spostando, cosicchè la questione dell'a priori, ch'era ancora l'asse della *Critica* kantiana, come lo era stato del Razionalismo, per noi non ha più alcun senso. Nè la tesi dell'origine empirica degli enti matematici, sostenuta da Locke e da Hume, e ripresa da J. Stuart Mill, da Spencer, da P. du Bois-Reymond, ecc. può più in noi destare la preoccupazione che procurava ai razionalisti, Kant compreso; il quale per questo verso non superò il Razionalismo dommatico, che voleva combattere, proprio per essere rimasto fedele al domma cartesiano e leibniziano della *verità ontologica* e *a priori* della matematica.

59. Molto più importanti sono per la nostra indagine alcune proprietà distintive dei giudizi sin-

tetici e analitici, già accennate da Leibniz, ma non sufficientemente considerate dalla filosofia consecutiva.

Le leggi del *pensiero coerente* operano con inderogabile necessità nell'àmbito dei giudizi analitici, e in essi soltanto. Posta comunque una definizione, verbale o reale, la sua sorte è segnata. I princìpi d'identità, di contradizione e del terzo escluso regolano la logica interna dei concetti, in qualsiasi modo formulati, e vietano di violarla, cioè di uscirne.

Viceversa il nostro sapere reale non si estende se non uscendo dai concetti già formulati. Quindi i *giudizi sintetici*, che sono i soli nei quali si esprima un aumento effettivo di sapere, sorgono all'infuori di ogni controllo dei princìpi logici del pensiero coerente, questo essendo l'unico modo di superare il limite della semplice ripetizione, meramente analitica, delle definizioni o dei concetti precedentemente acquisiti, siano essi, a loro volta, verbali o reali, analiticamente o sinteticamente posti.

Leibniz corse prontamente ai ripari e formulò pei giudizi *fattizi* il *principio di ragione sufficiente*, che pure si trovava già abbozzato, se non esattamente definito, in Cartesio. È un principio che sottintende il principio di causalità e vale nell'ambito di questo. Torneremo a occuparcene.

Ci basti qui notare, che nell'apprendere e riflettere concettualmente, cioè categoricamente, i diversi momenti e aspetti delle esperienze, torna a farsi sentire l'inversa tendenza delle forme logiche e delle

categoriche, le quali tuttavia non possono operare se non congiuntamente. Nell'unità delle sue operazioni il pensiero è sospinto dall'esigenza sintetica e prigioniero della logica analitica; la prima lo porta a superarsi, la seconda lo costringe a ripetersi.

Ogni sforzo di approfondire il più concretamente possibile il *proprio* di una esperienza peculiarissima, tende a formare il maggior numero di giudizi sintetici e assertori dell'esperienza stessa, in funzione del maggiore possibile intervento delle categorie disponibili; il solo procedimento questo, che possa estendere e accrescere il nostro sapere.

Ma ogni giudizio sintetico, a sua volta, fatto che sia, è obbligato a un proprio sviluppo analitico, che non ammette più alcuna commistione o contaminazione; uno sviluppo che per l'interna coerenza del processo logico ha necessariamente tendenza unilaterale e tangenziale.

Questo spiega il bisogno pragmatistico di non rimanere incapsulati nel solo procedimento analitico, in cui continuamente si resterebbe impigliati e inceppati; e di accumulare sinteticamente note su note, ancorchè sottratte al controllo della coerenza, purchè le più vicine possibili al tutto della esperienza concreta.

E questo spiega altresì che mentre il pensiero umano aspira alla massima evidenza dei suoi giudizi e concetti, e non si acqueta e riposa che nell'*evidenza*, tanto da avere innalzato il *criterio dell'evidenza* a principio supremo della verità (Cartesio); l'evidenza non è conseguibile che nell'ambito dei giudizi

analitici e delle combinazioni loro; mentre ogni incremento del sapere si è ottenuto andando contro ogni evidenza e a colpi di sintesi nuove con l'imprevisto, l'inverosimile, l'insospettato.

60. Possiamo a questo punto darci sufficientemente conto del fenomeno universale che ho proposto di denominare: *instabilità dialettica del pensiero.*

Ricordiamo che, non solo percepire, anche pensare è giudicare per categorie; che il quadro delle categorie di cui la nostra mente è provveduta è incompiuto e non forma un sistema che sia, ancorchè provvisorio, armonico; ch'esso si è venuto formando (nella *filogenesi* secondo Spencer, con ufficio essenzialmente *biologico*, secondo Nietzsche, in collaborazione con le esperienze, secondo noi) alla stregua di esigenze pratiche, più che in base a un piano teoretico e si trova nelle diverse parti in fasi diverse di sviluppo; che non c'è alcuna necessaria correlazione tra un gruppo di categorie e gli altri gruppi; che all'interno di ciascun gruppo si annidano antinomie, incongruenze, sconnessioni, oscurità, immaturità; che nondimeno il pensiero riflesso non ha altro mezzo per apprendere e dominare le esperienze, se non quello di applicarvi discorsivamente tutte le possibili categorie, che, come hanno già concorso a costituirle, servono a lumeggiarne meglio, ancorchè in modo unilaterale, singoli aspetti e momenti; che in questo suo sforzo di adeguazione il pensiero rimane in ogni caso inferiore all'integrazione piena che si compie nell'esperienza immediata; infine che

nelle sue operazioni consecutive e discorsive il pensiero è combattuto dalla contraria esigenza sintetica e analitica.

Tutto questo chiarisce oramai non solo la coscienza, più volte notata, della parzialità e quel senso del dubbio che accompagna tutti gli atti del pensiero riflesso, ma sopratutto la necessità di mutare continuamente, come per istinto, gli angoli visuali della concettualizzazione, senza potersi appagare di nessuna sintesi, nè arrestarvisi mai.

La molteplicità e varietà di giudizi particolari, che noi possiamo formulare intorno a un medesimo contenuto di esperienza, pure sforzandosi di essere la più compatibile che ci sia consentita, non ci darà in nessun caso un tutto logicamente collegato, un sistema compiuto e perfetto di definizioni, ma rappresenterà la medesima esperienza sotto il maggior numero possibile di relazioni, pur senza poterle tutte, nè mai compiutamente, armonizzare. Donde la necessità di rifare, di riprendere continuamente il lavoro, sempre parziale, sempre insufficiente e sempre privo d'intrinseca coesione, delle nostre concettualizzazioni. E in ciò consiste appunto l'*instabilità dialettica del pensiero.*

61. Se ci fosse esatta corrispondenza, e per così dire equivalenza fra i singoli contenuti di esperienza immediata e le sintesi riflesse del pensiero — come l'idealismo assoluto pretende —, non sarebbe in alcun modo spiegabile lo sforzo ognora ripetuto dal pensiero di rifare le sue sintesi. Queste sareb-

bero tutte e ciascuna adeguate e perfette. Ma poichè il pensiero, invece, procede « provando e riprovando », ciò vuol dire che esso, come abbiamo già rilevato, avverte da per sè l'inadeguatezza, parzialità e insufficienza, di tutte le proprie sintesi concettuali in confronto ai contenuti di coscienza, i quali esse vorrebbero riflettere pienamente, e non possono.

Dato che concettualizzare non possiamo senza notomizzare e per dir così sfaccettare le esperienze riportandole alle singole categorie; e che d'altra parte è impossibile, senza mutare di sintesi, cioè di categoria, di uscire dall'immobilizzazione del pensiero che ciascuna sintesi, una volta fatta, produce per l'interna logica che realizza in sè; noi vediamo già perchè *mutare* è la condizione permanente, diciamo pure, vitale del pensiero. Ma nella mutazione ha luogo ineluttabilmente uno spostamento di soggetto e di relazioni, e quindi una inovviabile *soluzione di continuità* fra sintesi e sintesi.

62. Sappiamo così in certo modo meglio, perchè l'uomo d'azione addiziona senza soverchia critica sintesi su sintesi, ancorchè incoerenti e instabili — vuol vedere « le cose come sono » —, ed avverte istintivamente che v'è in tale molteplicità di sintesi una maggiore ricchezza di contenuto, una più sicura garanzia di verità e probabilità di successo.

Aggiungeremo, che la scienza procede in modo analogo. Essa aggiunge esperienza ad esperienza, raccoglie verità su verità, anche frammentarie, sen-

za neppure chiedersi, se sia possibile ridurle a unità o quanto meno ordinarle in sistema. Fra il I° e il II° principio della termodinamica, per esempio, cioè fra il principio di conservazione dell'energia e il principio dell'entropia, non v'è alcuna logica e necessaria connessione.

E inoltre possiamo darci una prima spiegazione dell'interno contradirsi e del mutare delle filosofie.

Infatti ciascun sistema filosofico muove per lo più da una categoria fondamentale, prescelta, anche inconsciamente, secondo la costituzione mentale del filosofo, nella lusinga ch'essa possa subsumere tutte le esperienze umane: e quale muove dalla *sostanza*, e quale dalla *quantità*, quale dalla *causalità* e quale dal *finalismo*, quale dalla *necessità* e quale dalla *contingenza*, quale dall'*unità* e quale dal *pluralismo*, e così via. Ma l'insufficienza di ciascuna categoria ad abbracciare la totalità delle esperienze è strutturale e l'inconseguenza è inevitabile. La filosofia tenta nelle sue varie costruzioni di ridurre al minimo le contradizioni e di saldare logicamente il cerchio dei princìpi e delle dimostrazioni. Ma non può farlo se non introducendovi principi nuovi, talvolta repugnanti coi pustulati iniziali, e attinti necessariamente ad altre categorie o gruppi di categorie.

Si pensi per esempio agli sforzi inani di Spinoza per conciliare la *necessità* con la *libertà*, l'ideale del *perfezionamento* col suo *infinito attuale*. Si pensi che se Locke dimostrò privo di fondamento il concetto di *sostanza*, dovette farne continuamente uso;

e che se Hume ridusse a un'*abitudine* il concetto di *causa*, la giudicò un'abitudine assolutamente indispensabile. Si pensi alla contradizione insanabile ch'è tra il postulato di Kant che limita ai fenomeni la validità delle categorie, e l'uso continuato che Kant stesso dovette fare (come gli obbiettò subito inoppugnabilmente Jacobi) delle categorie della sostanza, della causa, del fine ecc., applicate alla *cosa in sè*, come quando egli giunse a parlare di « oggetti trascendentali che affettino i nostri sensi » (*Kr. d. r. V.*, 1ª ed., pag. 190, 2ª ed., 235; *Prolegomena*, § 32) e definì il mondo noumenale come il « regno dei fini ». Si pensi all'intrinseca impossibilità di conciliare il *panlogismo* di Hegel col suo ripiego di ammettere un'« *impotenza della natura* » (*Ohnmacht der Natur*), per spiegarne le illogicità. E così via.

Sarebbe anzi assai istruttivo rifare la storia della filosofia, rilevando per ciascun sistema la categoria fondamentale che presieda allo stile delle sue particolari concettualizzazioni; e dove s'inserisca l'intervento di altre categorie; dove ceda, cioè, la rigidità analitica del processo sintetico-costruttivo iniziale, e cominci, con l'integrazione incoerente, l'opera dissolvitrice e salutare della contradizione. La storia della filosofia è lo specchio fedele della strutturale e incorreggibile, ma anche vitale e utile, instabilità dialettica del pensiero.

63. Dalle indagini fin qui condotte possiamo trarre subito alcune prime conclusioni:

Che la nostra mente non rinunzia in nessun caso a pensare tutto il pensabile, da qualunque punto di partenza muova e qualsiasi procedimento segua. Preferisce di essere inconseguente, anzichè fermarsi.

Si contenta di lottare contro i problemi e le oscurità con armi riconosciute imperfette, anzichè disarmare del tutto o adagiarsi nello scetticismo o sospendere indefinitamente il giudizio.

Sente di possedere più dovizia di esperienza e più approssimazioni di verità in una serie anche mal connessa di proposizioni sintetiche, ed evita d'irrigidirsi in uno sforzo vano di deduzione stentata di tutto da un principio unico e semplice.

Sa, se pure non dice, che se tien fermo alla coerenza formale degli sviluppi analitici o tangenziali dei concetti, perde il contatto con la realtà sperimentata. Adora l'evidenza, ma è costretta a diffidarne ed è continuamente sollecitata a evaderne.

Ed ha un'istintiva, ma sicura coscienza che la contradizione è una condizione vitale per l'accrescimento del pensiero; che essa lo salva ogni volta dall'illusione di possedere la verità, e lo sprona a rinnovarsi e a cimentarsi sempre di nuovo coi problemi.

Il fato del pensiero umano è questa sua instabilità dialettica, questa sua crisi perenne.

Capitolo VI

IMMANENZA E SOGGETTIVITÀ DELLE ESPERIENZE

64. Sinora abbiamo esaminato l'ufficio delle sintesi concettuali con le quali il pensiero riflesso rielabora le esperienze immediate.

Le constatazioni da noi fatte sono davvero inquietanti; poichè anche il procedimento costruttivo del pensiero riflesso che aspiri a un massimo di coerenza e di stabilità, quale ad esempio quello da cui originano i sistemi filosofici, ancorchè riesca a dominare sulle menti per secoli, come ad esempio, con tutte le sue variazioni, il sistema platonico-aristotelico-scolastico, finisce sempre col subire il fato comune dell'interna disgregazione.

E bisogna accettare la realtà del pensiero qual'è, pur dovendoci proporre, come noi ci proponiamo, di migliorarla, secondo il possibile. Edificate, fortificate, ispessite quanto volete le mura della vostra rocca teoretica; quando le trombe suoneranno l'ora della critica, le vostre mura, come quelle di Gerico, cadranno da sole.

Tutto questo continuo lavorio di edificazione e di demolizione di concetti, di sintesi che superano le contradizioni e di contradizioni che dissolvono le sintesi, appare in una luce ancor più drammatica, quando discendiamo a esaminare l'intima composizione delle esperienze immediate. Le quali, ricordiamolo pure, si pongono già col concorso di sintesi del giudizio finanche nella fase appercettiva, poichè le medesime forme logico-categoriche del pensiero riflesso che pongono in essere i concetti intervengono a costituire tutte le esperienze, se pure queste ci appaiano quali semplici intuizioni sensibili.

Noi che abbiamo accettato l'esperienza quale « posizione assoluta » dobbiamo ora esaminarla direttamente nella sua struttura e nel suo valore di verità, Qui altri inquietanti problemi ci attendono.

65. Evvi un realismo ingenuo, che identifica le esperienze con la realtà.

La critica su questa identificazione comincia già con Democrito e precisamente colla sua distinzione tra quelle che furono poi dette « qualità primarie » e « qualità secondarie », le prime reali (l'estensione, la forma, il peso, ecc.), le seconde (« il colore... il dolce... l'amaro ») soggettive.

Ma già dalla più matura Scolastica era generalmente riconosciuto, che la « res » deve subire nella « cognitio » una « immutatio psychica ». Invero S. Tommaso enunciava il principio: « cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis » (S.

Th. P. I., Quae, XIV, Art. VI), e in termini più generali: « receptum est in recipiente per modum recipientis » (P. I, Quae. LXXXIV, Art. I).

Con tutto ciò in questa posizione la res era ancora data come assolutamente esistente e adeguatamente conoscibile; e tale rimase per il Sensismo rinascimentistico, per il Razionalismo dei secoli XVII e XVIII, per l'Empirismo inglese, per la filosofia del « common sense » e così via. Le filosofie non si distinguevano che nel procedimento seguito per attingere la res. I sensi e la ragione si disputarono per secoli, nient'altro che il privilegio di conoscerla meglio, da soli, a preferenza o in collaborazione.

Quando Galilei riprese la distinzione tra qualità primarie e secondarie — che divenne fondamentale tanto per Cartesio, quanto per il suo maggiore critico Locke —, nel ridurre che fece le qualità primarie a movimento, spianò la via alla risoluzione cartesiana di tutta la realtà fisica in res extensa, ma al tempo stesso preparò, senza sospettarlo, la totale soggettivazione, se non della realtà, dell'esperienza. Infatti bastò a Leibniz di dimostrare che l'universo è tutto res cogitans, per ridurre l'estensione a semplice rapporto di coesistenza e lo spazio a *phaenomenon*, ancorchè *bene fundatum*.

D'altra parte Locke, sulla scorta della medesima distinzione democritèa e galileiana, aggrediva il concetto di *sostanza* e ne dimostrava la totale soggettività, Berkeley la superfluità. Hume faceva un'analoga critica del concetto di *causa*. E infine Kant

doveva addizionare Leibniz, Berkeley e Hume, tirare da buon loico le ultime conseguenze e proclamare non solo la soggettività di quelle due categorie — sostanza e causa — ma di tutte le categorie; non solo la soggettività dello spazio, ma anche del tempo (già pure suggerita da Leibniz). D'allora la coscienza rimase sola con le sue esperienze, il pensiero solo con se stesso.

66. Kant ritrovò l'oggettività del mondo nei singoli contenuti di esperienze, non deducibili dalle forme, tutte a priori, di essa; ne fece cioè il concetto marginale, complementare, di uno sfondo noumenale, con cui qualsiasi commercio diretto o indiretto è escluso, eccetto che nel campo morale; e anche qui per via di postulati in se stessi indimostrabili, dei quali anzi la ragione aveva già dimostrato gl'incorreggibili sofismi e paralogismi.

Di una sola cosa Kant non dubitò punto: la realtà del soggetto di tutta l'esperienza. « In hoc quod cogitat percipit se esse », aveva detto S. Tommaso dell'io. Cartesio aveva concluso dal *cogito*: *ergo sum*. E Kant criticò, è vero, la costruzione arbitraria ed esorbitante del concetto di *anima* della psicologia trascendentale; ma della realtà del soggetto dell'esperienza si dichiarò convinto tanto quanto gli altri. L'io che pensa, *l'ich denke*, traduzione del *cogito* cartesiano, il sustrato immanente e permanente, il sottinteso immancabile, razionale e psicologico, di tutta quanta l'esperienza, è per lui « una real-

tà pura e semplice »: *eine Wirklichkeit schlechtweg*.

Com'è noto gli epigoni di Kant si fondarono su questa conoscenza diretta, intuitiva, immediata, che il soggetto possiederebbe di se stesso per ipertrofizzare il soggetto, farne un io assoluto e fondarvi su tutta la realtà. L'idealismo assoluto nasce da questa matrice.

Noi dimostreremo: 1) la fallacia dell'illazione dal *cogito* al *sum* di Cartesio e al *nosco me ipsum* di Kant e dell'idealismo; 2) la necessità di distinguere *soggettività* e *immanenza* dell'esperienza; 3) la necessità di stabilire le frontiere dell'immanenza tanto *a parte obiecti*, quanto *a parte subiecti*.

67. Riprendiamo il nostro esame della *struttura relazionale* che, come abbiamo accennato, è propria non solo delle sintesi del pensiero riflesso, ma delle sintesi stesse onde le esperienze immediate si pongono per la coscienza.

Dicevamo, non soltanto il pensare è un porre relazioni, ma qualsiasi esperienza, nella sua più schietta immediatezza, solo apparentemente semplice, consta di un gruppo assai complicato di relazioni. Infatti, se pensare è distinguere, tenendo uniti insieme i termini della distinzione; anche percepire è distinguere e connettere insieme modi e momenti giudicati pertinenti a un dato complesso di esperienza, differenziandolo nel contempo da altri complessi, successivi e coesistenti. Si noti infatti, che nessuna percezione si pone mai da sola, ma sempre in un mezzo che contribuisce a caratteriz-

zarla e a fissarla; tanto vero che noi non ravvisiamo l'oggetto o la persona che ci siano familiarissimi, se ci si presentino in un ambiente inopinato.

La sintesi della percezione insomma stabilisce sempre, quanto più è chiara e distinta, *gruppi di relazioni* fra tutte le distinzioni e implicazioni condeterminate e correlative, necessarie a comporla e a fisionamizzarla, con affermazioni e negazioni che convergono tutte a formarne il contesto integrale e differenziato.

Dall'anzidetto possiamo intanto convincerci, che la psicologia dovrà liberarsi dalla concezione arcaica dominante ancor oggi in tanta parte delle sue ricerche, quella, cioè, che si diano stati e fatti elementari semplici, dalle combinazioni dei quali gli stati più complessi si compongano. Codesti στοιχεῖα psicologici non esistono, e si chiamino pure sensazioni, percezioni, immagini, rappresentazioni, intuizioni e così via. La reazione più semplice della coscienza presenta una struttura assai complicata e impegna una molteplicità di funzioni, anche mentali, di ordine cosiddetto più elevato, che debbono concorrere a determinarla e a configurarla. Nè esiste una unità di misura astratta per stabilire il grado di complicazione che le esperienze immediate realizzano, nelle singole personalità, nei varî stadi del loro sviluppo, nelle varie fasi dell'evoluzione umana, ecc. La psicologia dovrà muovere dai complessi psichici per giungere alle funzioni, nessuna delle quali potrà considerarsi come irrisolubile ed isolabile.

68. Orbene, qui ci appare subito con assoluta evidenza questo principio veramente universale: che se ciascuna sintesi è una relazione, tutti i termini della relazione sono *interiori* alla relazione medesima. Essi vi sono coimplicati e non si pongono mai fuori di essa. Infatti quando vengan tolti, per astrazione, dalla sintesi originaria, ciò vuol dire che sono assunti entro un'altra relazione o sintesi, ch'è quanto dire in un'altra esperienza. E così di volta in volta.

Questo vale non solo dei singoli contenuti particolari, diciamo così, oggettivi delle esperienze, ma vale anche della stessa autocoscienza del soggetto della esperienza, che accompagna di regola in modo espresso o sottinteso tutte le esperienze.

Invece l'autocoscienza è stata sempre considerata come un *primum*, sostantivato nelle mitologie dell'anima secondo Platone, Aristotele e Plotino, nell'io « egemonico » degli Stoici, nella « forma per se subsistens » di S. Tommaso, nella « egoità » (Ichheit) di Meister Eckhart...; ma anche nella filosofia moderna è stata definita *prima notio* e *res cogitans* in Cartesio, *mens* in Spinoza, *sostanza spirituale attiva* in Berkeley, *identità cosciente e personale* in Leibniz, *essere pensante è ragionevole* in Locke, *coscienza senza sostanzialità* in Hume, *unità dell'io* empirico e trascendentale in Kant, *verità primitiva di fatto indeducibile e indimostrabile* in Galluppi,..; e fin dagli autori più moderni trattata come la « permanente possibilità di sentire » in J. S. Mill, « la persistenza e identità della volontà »

in A Fouillée, « l'identità funzionale dell'io » in W. James, « la continuità nei cambiamenti » in E. Mach... e così via sine fine dicentes, ma anche senza alcuna apprezzabile diversità.

A questa sommaria illazione dell'Empirismo, del Razionalismo e dell'Idealismo obbiettiamo:

O noi prendiamo la sintesi-esperienza nella sua concretezza immediata, e non può sorgere dubbio che i suoi termini costitutivi, anche se li distinguiamo in soggettivi e oggettivi, compresa dunque l'autocoscienza del soggetto, sono tutti immanenti in essa.

O noi riflettiamo sulla sintesi già compiuta e ci proviamo a scomporla nei suoi elementi soggettivi e oggettivi, per isolare dalla sintesi stessa il soggetto autore della sintesi; e allora questo termine che noi riusciamo a isolare non è più il soggetto che operò la prima sintesi, ma una proiezione che se ne fa entro una nuova relazione, in seno alla quale l'io proiettato prende il posto di soggetto grammaticale o di altro complemento del nuovo giudizio.

Il che vuol dire due cose: che sia come autore delle sintesi e sia come oggetto di autoriflessione il soggetto dell'esperienza è sempre immanente nelle singole esperienze; e che ciò che il soggetto crede di conoscere di sè è un quid già obbiettivato, proiettato sullo schermo di una relazione particolare.

Rimane a stabilire, se questo *quid*, per essere di attinenza soggettiva, sia più immediato e più noto, di qualsiasi altro contenuto di esperienza.

Schopenhauer non solo insegnò questo, ma foggiò sopra l'intima autocoscienza del soggetto come volontà il modello per la cognizione del mondo. E quanti non lo han seguito su questa via?

Tutto l'odierno Idealismo ontologico, che postula la *spiritualità dell'essere* partendo dalla *spiritualità dell'io*, riga nella medesima scia di dommatica assimilazione.

69. Confrontiamo le due situazioni: che il contenuto di una relazione o esperienza sia un quid, che pretenda di testimoniare di una realtà indipendente dal soggetto; o che il contenuto di una relazione o esperienza sia l'autocoscienza o riflessione del soggetto su se stesso.

La gnoseologia corrente, abbiam detto, dubita della realtà trascendentale dell'oggetto attestato dal primo contenuto di esperienza; non dubita affatto della realtà e conoscibilità del soggetto, che diventa contenuto della seconda. Con qual fondamento?

L'oggetto trascendente è una *costruzione* del pensiero, della riflessione; ma anche il soggetto, considerato come realtà insieme immanente e trascendente, e quindi come realtà in qualche modo assoluta, indipendente dalle singole relazioni sperimentate, è una costruzione perfettamente analoga e simmetrica alla prima; anche se questa costruzione del proprio io, in ragione della maggiore frequenza e della relativa costanza delle esperienze del *soggetto* riesca più facile e quasi ovvia e forse ritarda in ragione della sua familiarità, intimità ed apparente

evidenza; venendo a formarsi psicologicamente e storicamente, (come dimostrano la psicologia del fanciullo e... la storia della filosofia), dopo che la mente si è addestrata alla costruzione delle nozioni oggettive, e persino alle cosmogonie.

In fatto le esperienze sì soggettive che oggettive sono tutte e sempre *interne* a relazioni comunque esperimentate o pensate; e le due costruzioni trascendentali sono o entrambe fondate o entrambe arbitrarie.

Tutte le considerazioni che la critica gnoseologica può addurre per dubitare della realtà dell'oggetto o di un mondo di oggetti in sè, esistenti al di fuori e indipendentemente dall'esperienza, si applicano medesimamente al soggetto considerato come una realtà altrettanto trascendente le singole esperienze, quasi loro sustrato sostantivo e causale. Le due realtà sono solidali e affidate a una medesima difesa. O si salvano entrambe o crollano entrambe, per lasciare il campo a un fenomenismo estremo e puntiforme.

70. Ciò che noi chiamiamo con un sol termine: esperienza, è un *complesso pluriseriale*, di una parziale continuità e parziale discontinuità di sintesi. Se i termini delle serie fossero interamente continui, non si distinguerebbero e non darebbero luogo ad alcuna esperienza; e se fossero interamente discontinui, noi non ci accorgeremmo neppure della loro discontinuità. Noi ci spostiamo da una ad un'altra esperienza, da una ad un'altra sintesi, da una

ad un'altra relazione, in quanto istituiamo relazioni *pluriseriali*, anche solo per distinguerle fra loro; ma da una qualche relazione non usciamo mai; nè mai usciamo dalla interiorità dei termini o elementi che sono immanenti in ciascuna relazione, sintesi, esperienza; e ciò tanto nella prima che nella seconda delle situazioni sopra esaminate.

Quando noi ripetiamo i nostri sforzi per stabilire contatti con un reale oggettivo, e spingiamo questi contatti all'estremo limite raggiungibile, non facciamo che moltiplicare, distinguere meglio, chiarificare sotto l'uno o l'altro aspetto, le nostre percezioni; ma di là da queste non andiamo, nè possiamo andare, chè anzi esse ci diventano, se mai, più nostre, più soggettive se non altro per il concorso della nostra più desta attività selettiva e per il più cosciente intervento, spontaneo e riflesso, delle forme logiche e categoriche del nostro apprendere e concettualizzare.

Allo stesso modo, tutti i tentativi per cogliere nell'esperienza immediata il soggetto, non fanno che oggettivarne taluni aspetti e momenti, quelli relativamente più frequenti o più sorprendenti, disintegrandoli per giunta e immobilizzandoli nei nostri rilievi prospettici, appercettivi e concettuali, al tempo stesso che li stacchiamo dal vivo contesto delle loro relazioni immediate originarie.

L'io-soggetto di tutte le relazioni, l'io incondizionato e autore permanente di tutte le sintesi è dunque un soggetto ipotetico, una costruzione secondaria, un postulato che trascende qualsiasi espe-

rienza particolare, tanto quanto il mondo delle cose in sè.

71. Dilatiamo quanto vogliamo i fatti della esperienza soggettiva, sì da farne il più possibile un continuo. Non potrà in nessun caso avvenire che la discontinuità — la quale per altro è inerente alle distinzioni di ciascuna esperienza — non si produca, e che l'unità dello stesso soggetto empirico non ne rimanga compromessa. Si ponga mente al *polipsichismo* e al *policoinotismo* di ciascuna entità soggettiva. (Cfr. i miei *Prolegomeni*). Tanto più allora dev'essere problematica l'unità in senso ontologico dell'io trascendentale, sulla quale si è giurato sempre e si continua a giurare, anche con Kant e dopo Kant, dommaticamente.

Dalla proposizione *cogito*, si può inferire nient'altro che il *mio pensiero esiste*. Invece Cartesio compì disinvoltamente il salto metafisico e conchiuse: *io esisto*. Nè meglio argomentò Kant, il quale, come abbiam ricordato, criticò il concetto trascendentale di anima, ma dell'io che pensa ammise senza discussione l'unità, la continuità, l'identità, la funzione centrale, unificatrice e permanente di tutta l'esperienza.

E non rilevò neppur egli, benchè fosse giunto al limitare di questa nostra constatazione, che l'io che pensa, oltre tutti i singoli atti di sintesi, sintesi delle sintesi, è una costruzione altrettanto metafisica, poichè va oltre le singole relazioni sperimentate, ch'è quanto dire oltre tutta l'esperienza; e a di

più è costruito non mai — come sommariamente si crede — con esperienze dirette del soggetto; perchè il soggetto fondamento delle sintesi, l'abbiam visto, non può diventare mai oggetto di se medesimo; bensì su esperienze indirette e mediate, quanto quelle cosiddette oggettive; esperienze nelle quali noi osserviamo, analizziamo, concettualizziamo solo quel tanto che del nostro io riusciamo ad oggettivare; esperienze dunque in cui l'io non è più soggetto, ma oggetto, mentre il soggetto postulato come autore delle sintesi si sposta ogni volta inarrivabilmente.

E quel che notammo a proposito della soggettività delle esperienze, vale anche di questa loro immanenza consentanea con tutte le possibili discontinuità, sempre parziale; e concludente, come la loro soggettività, alla incapacità di stabilire, se non in linea d'ipotesi, alcunchè di dato e di fermo oltre le esperienze singolarmente prese, tanto nei riguardi della realtà del soggetto, quanto in quelli della realtà dell'oggetto.

La nostra esperienza è soggettiva e immanente non nel senso comunemente accettato, che essa si ponga in un soggetto dato per noto, persistente, identico a se stesso, fondamento di tutte le relazioni che compongono l'esperienza, come affermarono dommaticamente, e non dimostrarono, Cartesio e Kant; ma nel senso che, anche a restare nell'àmbito di una sola sintesi relazionale, tutti i suoi termini e coefficienti soggettivi e oggettivi sono condeterminati nella sua interiorità, compresi gli stessi

riferimenti verso un soggetto in sè e verso una realtà extraoggettiva altrettanto in sè; compresi, insomma, tutti i riferimenti a realtà indipendenti dalle particolari relazioni affermate.

72. Abbiamo con ciò dimostrata la prima nostra tesi, cioè la fallacia dell'illazione ch'è al fondo del Razionalismo, dello stesso Criticismo kantiano e dell'Idealismo, in tutte le sue variazioni sul tema di una autocoscienza piena e d'una soggettività assoluta.

Non ci sarà ora difficile chiarire l'equivoco che si annida nel termine di *soggettività delle esperienze*. La nostra assunzione dell'esperienza come posizione assoluta ci autorizza soltanto ad affermare *l'immanenza* di tutti i contenuti di coscienza nelle relazioni sperimentate. Ma quando noi poniamo come sinonimi i termini *immanenza* e *soggettività*, già spostiamo l'asse della nostra posizione teoretica facendolo inclinare verso il *soggetto*, e già dal bel principio interpretando l'esperienza come il fatto proprio di tale soggetto. Da questo trampolino alla metafisica dell'io soggetto ontologicamente inteso, dell'io assoluto e via dicendo, il salto è facile.

Noi non insisteremo abbastanza su questo punto fondamentale, che costituisce la novità e il rigore della nostra indagine.

Porre una questione con tutte le cautele possibili è condizione necessaria per avanzare in questo nostro astrusissimo campo. Anche Bacone ammoniva: « prudens quaestio quasi dimidium scientiae »,

Notammo la perfetta analogia e simmetria delle due costruzioni: l'io e il mondo.

Da una pluralità discontinua di esperienze che attestano un quid di non soggettivo, noi inferiamo la realtà d'un mondo di oggetti avente nel suo insieme e nelle sue parti una propria continuità, anzi una realtà sostantiva e trascendente.

Da analoghi riferimenti di contenuti di esperienze cui attribuiamo carattere e funzione soggettiva, inferiamo, con non maggiore, nè minore fondamento, la realtà di un soggetto nella sua duplice consistenza empirica e trascendente.

In punto di fatto tutti gli elementi delle esperienze, tutti i termini delle relazioni che le pongono in essere, sono *immanenti all'esperienza, compresi i loro riferimenti* tanto oggettivi, quanto soggettivi. Oltre le esperienze singolarmente e globalmente prese, noi non possiamo concludere se non in linea d'ipotesi alcunchè, tanto nei riguardi della realtà dell'oggetto, quanto in quelli della realtà del soggetto.

Non può dunque dirsi che la nostra esperienza è *soggettiva;* deve dirsi ch'essa è *immanente* nell'attualità delle sue relazioni, e cioè nel senso che tutti i suoi termini e coefficienti, soggettivi e oggettivi, sono condeterminati nell'interiorità delle dette relazioni, ivi compresi gli stessi riferimenti verso un soggetto in sè e verso una realtà extra soggettiva, anch'essa in sè, vale a dire, compresi tutti i riferimenti, comunque orientati, a realtà indipendenti dalle particolari relazioni sperimentate.

Si tenga sempre ben presente che l'esperienza, ancorchè attesti o meglio pretenda di attestare una realtà oggettiva e una realtà soggettiva, entrambe trascendenti, non ce ne parla mai se non in termini di esperienza; cioè in termini sempre interiori, immanenti alle singole sintesi, alle singole relazioni, a esperienze singole.

Nè a noi è dato di varcare la soglia dell'esperienza, sia che ci profondiamo verso il termine soggettivo di essa, sia che ci dimentichiamo per immergerci nelle più penetranti specificazioni e illuminazioni dei termini oggettivi, come fa la scienza.

73. La necessaria distinzione che noi abbiamo qui introdotta tra *immanenza* e *soggettività* mentre riafferma il carattere di *posizione assoluta* che abbiamo attribuito all'esperienza, ci obbliga a fare della *relazione*, in quanto fatto costitutivo di ogni contenuto della coscienza e del pensiero, una duplice ricognizione di frontiere tanto *a parte obiecti*, quanto *a parte subiecti*. Che noi attribuiamo carattere oggettivo o soggettivo a determinati contenuti di esperienza, non vuol dire che noi conosciamo senz'altro direttamente, immediatamente nè l'oggetto, nè il soggetto. Vuol dire soltanto che la relazione sperimentata implica e postula un riferimento egualmente trascendentale e all'oggetto e al soggetto. I due riferimenti sono entrambi problematici e, dato che dall'esperienza non usciamo mai, irriducibilmente problematici. Ogni ponte che noi tentiamo di lanciare dall'esperienza al di

là delle due frontiere, ha un pilone che poggia nell'immanenza e l'altro sospeso nella trascendenza.

Se poi un tale processo, per essere strutturale, è necessario, vuol dire che non possiamo uscire dall'esperienza, ma neppure sottrarci ai suoi riferimenti problematici a un quid che la trascenda assolutamente, punto per punto. E se, come osservammo in principio, l'esperienza dubita di se stessa, sappiamo ora che questo dubbio è coessenziale con la struttura limitatamente *positiva* e indeterminatamente *metafisica* di tutte le relazioni sperimentate tanto vero la frontiera soggettiva, quanto verso l'oggettiva.

Abbiamo con ciò dimostrato il terzo punto che ci eravamo proposto di esaminare.

Capitolo VII

IL PROBLEMA ONTOLOGICO

74. Le constatazioni che abbiamo raccolto esaminando l'immanenza delle esperienze e l'instabilità dialettica del pensiero, ci consegnano il problema ontologico in termini disperati. Noi li esaspereremo ancora. Perchè abbiamo fatto proposito di non arretrare dinanzi ad alcuna più umile e imbarazzante confessione e procederemo oltre, convinti del resto che solo andando sino in fondo con rigore e con coraggio troveremo una via d'uscita, se mai una ve n'è.

E' un'illusione tentare di sfuggire ai termini del problema, adottando affrettatamente soluzioni di compromesso, ed è vano, per timore del naufragio, aggrapparsi a dei sostegni inconsistenti.

L'esperienza ha, come *dato di fatto*, tutta la *certezza* ed *evidenza* che Cartesio esigeva per gli assiomi della verità. La critica kantiana movendo dall'esperienza non ne ha scosso, ma corroborato, benchè entro certi limiti, l'autorità. E all'esperienza noi possiamo attribuire inoltre *l'assolutezza* della cate-

goria dell'*essere* nel senso del Rosmini e il valore di *posizione assoluta* nel senso dell'Herbart.

Ma non appena tentiamo di stabilire alcunchè in relazione ad essa, ch'è quanto dire oltre e *fuori* di essa, foss'anche soltanto un postulato che ci appaia logicamente come una sua *ratio essendi* intuitiva, ovvia, evidente, o ne deduciamo la più semplice proposizione ontologica, quale ad esempio l'ergo sum di Cartesio, ci collochiamo di colpo, con un salto metafisico, nella trascendenza.

Rimanendo invece, nell'esperienza, noi, per ficcar lo viso a fondo, non facciamo che sostituire esperienze ad esperienze, accrescerne anzi con l'impiego delle nostre forme logico-categoriche, quanto più sviluppate, le componenti soggettive, avvilupparci vie maggiormente nel groviglio dell'immanenza. Tutto quanto il pensiero riflesso può costruire a sua volta rielaborando le esperienze immediate, le quali esso concorre pure in qualche modo a costituire, è fatto di sintesi parziali, ancora più discontinue, incoerenti e criticamente instabili.

75. La speculazione non ha concepito sin qui, in fondo, che tre tipi di soluzioni:

o sopprimere il problema, negando la cosa in sè, identificando coscienza e realtà, attenendosi alla sola immanenza soggettivo-oggettiva e interdicendosi alla fin fine di asserire alcunchè di là dai dati immediati dell'esperienza e dalle loro concettualizzazioni, sempre adeguate;

oppure varcare risolutamente la frontiera, in-

vadere il dominio della trascendenza e concettualizzarla in modo da spiegare tutta la realtà e con essa l'esperienza immanente;

oppure, ancora, postulare la duplice realtà, immanente e trascendente, ma circoscrivere il sapere teoretico alla prima e contentarsi per la seconda di prove morali e religiose.

76. La prima soluzione, immanentista, è quella dell'idealismo subbiettivo di Fichte, e sviluppata con rigore nel piano psicologico, in composizione con tesi di Hume, diventa il solipsismo di Schubert-Soldern, di Max Kauffmann e di Stirner; il fenomenismo o filosofia del dato di Schuppe; l'empiriocriticismo di Avenarius e di Mach; la filosofia di F. H. Bradley che identifica l'assoluto con l'esperienza fenomenica, il fenomenismo di Guastella.

La seconda, trascendentalista, è quella dell'idealismo obbiettivo, cosmologico, assoluto, da Platone ad Aristotele, a S. Tommaso, a Spinoza, a Leibniz, a Schelling, ad Hegel.

La terza è la soluzione delle due *Critiche* kantiane (della *ragion pura* e della *pratica*), dell'*inconoscibile* di Spencer, dell'*agnosticismo* di Huxley, di Emil Du Bois Reymond, ecc.

Ma la prima soluzione è un'arbitraria amputazione del problema; la seconda si riduce a un'altrettanto arbitraria ipostasi di concetti; la terza si preclude a priori ogni via teoretica che conduca alla realtà trascendente, ed è alla fin fine una soluzione scettica.

Se non che il problema sopravvive ad ogni tentativo sia di soppressione, sia di soluzione dommatica o d'autorità, e sia di spostamento dalla sua sede teorico-conoscitiva. E' e rimane fondamentalmente un problema epistemologico,

77. Il problema è insopprimibile, perchè è innanzi tutto un modo di essere delle esperienze immediate. Non si dà esperienza che non avverta da sè la propria limitatezza e dipendenza da una condizionalità e non involga un *riferimento*, espresso o tacito, a una realtà in sè, cioè indipendente dalla esperienza stessa, sia realtà di un soggetto, ancorchè di un « ego absconditus », altrimenti non percepibile, e sia realtà di un quid di non soggettivo direttamente inconoscibile, ma pure in qualche maniera esperimentato.

Anche le nostre categorie sono tutte ontologicamente orientate. I concetti di sostanza, causa, ecc., o si riferiscono a una realtà che non sia semplice fantasmagoria soggettiva, o non significano più nulla: diventano dei semplici traslati.

E questo riferimento ontologico sì della coscienza immediata, e sì del pensiero riflesso non può essere soppresso neppure dal più rigoroso fenomenismo; anzi dev'essere da questo, in quanto fenomenismo, rispettato, quale un modo della realtà fenomenica, che per mancanza d'alcun altra realtà esistente all'infuori del fenomeno, non può essere mutata affatto. Oppure dovremmo contrapporre al fenomeno la nostra volontà come realtà indipen-

dente dal fenomeno stesso, violando il postulato fenomenista.

Bisogna adunque accettare l'esperienza così com'è, e viverla in tutti i suoi particolari insurrogabili, con tutte le sue distinzioni correlative d'io e non io, di riferimenti ontologici soggettivi, e di riferimenti ontologici oggettivi, fossero anche nient'altro che illusioni e *sofismi*.

78. I riferimenti ontologici dell'esperienza sono un fatto e pongono un problema: il problema ontologico, per l'appunto, che come tale è, dicevamo insopprimibile.

Tutti i tentativi per sfuggirvi sono vani, perchè intrinsecamente contradittori.

Negare qualsiasi realtà oltre il fenomeno, oltre l'immanenza, è un modo di uscire dall'asserito immanentismo totale, è un sapere di là da esso.

Ma altrettanto vani sono i tentativi di dare una risposta affermativa al problema ontologico. Esperienza vuol dire immanenza. E l'ipotesi trascendentale è, per definizione, direttamente inesperimentabile, inverificabile, tanto nel senso dell'esistenza, quanto nel senso della non esistenza. Se noi verificassimo la « cosa in sè », entrerebbe a far parte dell'esperienza e non sarebbe più cosa in sè.

Tutti i modi di definirla equivalgono a sopprimerla, contravvenendo al postulato di partenza, come han sempre fatto l'idealismo obbiettivo, l'assoluto, ecc., da Platone a Hegel e loro continuatori.

Aggiungiamo che la verificazione, se per una as-

surda ipotesi fosse eseguita, o nel senso dell'esistenza, o nel senso dell'inesistenza, lascerebbe la esperienza esattamente così com'è: la verificazione dell'esistenza, perchè confermerebbe la fondatezza e legittimità dei riferimenti ontologici; e la verificazione dell'inesistenza, perchè insegnerebbe che nulla all'infuori dell'esperienza esiste che sia in grado di modificarla e di annullare i riferimenti ontologici insiti nelle esperienze immediate, le quali sono quindi da accettare assolutamente come sono, cioè *quale realtà assoluta.*

Resta dunque, in ogni caso, in piedi l'esperienza con le sue asserzioni e ipotesi ontologiche. E ciò spiega perchè il problema ontologico, dato dai moderni criticisti per morto e sepolto, si ripropone sempre di nuovo, superstite a tutti i conati di soluzioni, positive e negative, che ne sono state sinora suggerite.

Dobbiamo anche conchiudere, che il problema ontologico appartiene ai problemi eterni e insolubili dello spirito umano?

79. Il senso comune rifugge da una tale conchiusione.

Esso accetta il fatto dell'esperienza così com'è, nella totalità delle sue relazioni interne, immanenti, e dei loro riferimenti trascendentali, siano di ordine soggettivo, che d'ordine oggettivo.

Quanto più si ripetono e si stabilizzano le relazioni esperimentate, retrocede a proporzione l'auto-coscienza del soggetto-autore delle sintesi e si

opera anche, per lo più con un procedimento tacito e continuo, la sostituzione di un io-soggetto preso in senso assoluto, alle esperienze sempre particolari e tutte immanenti che il soggetto fa di sè medesimo; e la sostituzione di un oggetto o d'un mondo di realtà oggettive, prese in senso parimenti assoluto, alle esperienze multiple e mutevoli d'ordine extrasoggettivo.

Mediante una tale sostituzione noi finiamo col trattare le esperienze da realtà ad un tempo immanenti e trascendenti; finiamo cioè col vivere in mezzo ai dati di esperienza come fossero realtà vere e proprie, soggetto e oggetti psicologicamente dati, ma anche ontologicamente intesi, e come tali indipendenti dalla esperienza stessa, cioè dalle relazioni che a volta a volta vi assumono e nelle quali si inscenano.

Questo trattamento ontologico delle esperienze porta con sè il rischio di vivere in mezzo a dei falsi assoluti. Esso riceve a quando a quando le smentite più patenti e dolorose. Sono queste le sconfitte empiriche di chi creda fermamente alla realtà così come l'esperienza ce la presenta e ce la fa vivere; anzi vi si fonda sopra, incurante del perpetuo flusso delle vicende e delle fallacie delle nostre confidenti previsioni. Ben vero il senso comune, sconfitto, riprende ogni volta a ritessere la trama dei suoi ontologismi, pur di non rinunziare ad appagare in qualche modo il proprio bisogno di realtà, pur di tornare alla sua convinzione di vivere fra vere realtà — realtà il proprio stesso io —, infine di poggia-

re i piedi su una qualche terraferma. E tale deve riapparirgli, realtà superstite a tutti i naufragi, l'esperienza concreta, solo ancoraggio il quale abbia almeno nei suoi singoli momenti, certezza, evidenza, assolutezza.

Quando tuttavia il dubbio riprende, non si può a meno di constatare che la realtà esperimentata non ha in fondo che la sola realtà di un istante, poichè continuo è il suo mutare e il suo perire. Forse che un velo, il velo della Maia, ricopra la vera realtà e ci avviluppi in un continuo giuoco d'illusioni? Se non che ogni sforzo di squarciare questo velo ci fa impigliare ancor più nei sottilissimi suoi fili di una estrema tenuità, eppure tenaci come catene. E noi rimaniamo, malgrado ogni convincimento d'illusorietà e ogni sforzo per rompere l'incantesimo, attaccati alla rete insopprimibile dell'immanenza, la quale ci ridà, per questa sua persistente capacità di ripresa ostinata, sensazioni d'assoluto.

80. Il procedimento del senso comune non è solo un modo purchessia di risolvere il problema della realtà, ma è un metodo che deve avere, oltre ai suoi rischi, i suoi vantaggi. Torneremo sulla questione.

Qui vogliamo riassumere i termini in cui il problema ontologico può oramai essere formulato.

Esso è il problema della realtà; e non della sola realtà-esperienza, che è un fatto, non quindi un problema; ma della realtà in sè, che l'esperienza

testimonia ed in qualche modo implica, ancorchè non riesca nè a definirla nè a fissarla. È il problema della vera realtà, non pure in senso soggettivo e oggettivo, ma assoluto. È il problema dell'*esse in re* oltre che esse *in intellectu*, che la Scolastica ereditò dalla filosofia classica e trasmise intatto al Rinascimento e al Razionalismo. È il problema delle cose « qualia in se ipsis existant » di Cartesio, delle « choses en elles mêmes » di Malebranche, delle « things themselves » di Locke e di Hume, degli « objets en eux mêmes » di Bayle, de « la chose en soi » di Bonnet, del « Ding en sich » di Kant, dell'« Ansich » di Fichte e di Schelling...; problema d'una realtà extramentale, che malgrado tutti i tentativi di evasione è onnipresente al pensiero, perchè onnipresente alla vita.

E problema enorme, nella sua precisione razionale non sofisticabile e nella sua incombente immanenza di tutte le ore; e tuttavia non aggredibile che con forze impari, affette da una manifesta debilità e relatività di una modestia estrema. Questa sproporzione immensa tra il nostro bisogno di assoluto non pure per pensare, ma per consistere, ma per vivere, e la fatuità delle nostre prese psicologiche evanescenti e delle nostre prese mentali instabili, dev'essere confessata senza attenuazioni nè tentennamenti, se si vuole trovare alla fine una via di uscita che non ricalchi le illusioni, ma allenti in qualche modo le catene della dipendenza.

81. Il problema nasce con la coscienza della parzialità che accompagna ciascuna esperienza e tutta l'esperienza rispetto a un *quid* che ne sarebbe il termine ontologico di riferimento, il sustrato trascendente.

Come le sintesi del pensiero riflesso sono parziali rispetto al pieno dell'esperienza immediata, analogamente l'esperienza immediata avverte in ciascun suo momento e nel suo insieme la propria parzialità rispetto a un quid che la trascende tutta.

Con pari analogia il problema di adeguazione del pensiero riflesso alle esperienze immediate, si ritrova qui come problema di adeguazione della coscienza immediata, e insieme del pensiero, allo sfondo noumenale di tutta la realtà sperimentata e vissuta.

Da qui lo sforzo inesausto e inesauribile di riprendere ognora nuovi e maggiori contatti con questo quid, che avanza ogni sintesi della nostra coscienza e dei nostri giudizi.

Di questo quid, data l'incorreggibile e invalicabile immanenza delle esperienze e la unilateralità insanabile delle sintesi concettuali, si può dire quel che Voltaire diceva di Dio: « on ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer ». Postularlo è necessario, conoscerlo impossibile.

82. Dobbiamo dunque abbandonare l'impresa?

Il problema non è di solo pensiero, ma di azione; affetta non i soli *valori di verità* in senso teoretico,

ma i *valori di realtà* sui quali la vita si fonda e ch'essa medesima aspira a fondare.

E può formularsi così: se e come si possa, rimanendo entro i limiti insormontabili della immanenza, stabilire *valori assoluti di verità e di realtà?*

Siamo giunti così a un bivio decisivo, sospesi in un bilico periglioso fra il tutto e il nulla, tra la caduta disperata senza scampo nel soggettivismo, nel relativismo, nello scetticismo, nell'agnosticismo, e l'ascesa incerta, rischiosa, eroica, su pei dirupi, per le aspre scalee di tutte le speranze e delle possibili conquiste.

Per aggravare ancora di più la coscienza critica della situazione in cui ci troviamo, esamineremo in modo più particolareggiato le principali soluzioni che sono state sin qui proposte del problema ontologico; indi affronteremo risolutamente il compito di stabilire un nuovo criterio della verità.

Capitolo VIII

CRITICA DELLE PRINCIPALI SOLUZIONI DEL PROBLEMA ONTOLOGICO

83. Dicevamo: tutti i tentativi di sfuggire al problema ontologico sono destinati a fallire, ma sono falliti anche, è giocoforza riconoscerlo, i tentativi teoretici sin qui fatti per risolverlo.

Passeremo ora in rassegna più analiticamente le principali soluzioni che nella storia del pensiero ne sono state proposte.

84. E cominciamo dalle soluzioni per *ispirazione*, per *rivelazione*, per *comunione immediata*, per *intuizione diretta*.

Sono altrettante asserzioni d'incapacità congenita del pensiero ad acquistare da solo una conoscenza discorsiva e dimostrabile della realtà.

Taluna di queste concezioni è complicata con racconti favolosi di deviazioni dello spirito umano da stati originari ingenui e perfetti, e consiglia il ritorno a modi semplici intuitivi di confusione del-

lo spirito con la sua sorgente primigenia, naturale o divina.

Noi ne prescinderemo. Malgrado i suoi innegabili errori, tutto il processo teoretico, già più volte millenario, il quale ha avuto sempre un posto d'onore in tutti gli stadi della civiltà (e un ufficio utile deve avere quindi in qualche modo compiuto, se non altro sul terreno dell'attività pratica, chè anzi vi ha riportato innegabili successi, almeno parziali) non può essere tutto frutto di aberrazione, non è certamente tutto un peso morto, inutile e ingombrante.

85. Accenneremo soltanto a due concezioni filosofiche, che, con diversa argomentazione, hanno tipicamente espresso soluzioni del genere anzidetto: del Malebranche e del Lotze.

Malebranche mosse dalla constatazione dell'assoluta evidenza della matematica e delle inestricabili confusioni della fisica; quella la scienza dell'essenza, epperò anche di Dio; questa, la scienza dell'esistenza, cioè del contingente, del particolare, del concreto. Ebbene: alla prima basta il retto uso della ragione, come Cartesio aveva insegnato; ma la seconda sarebbe impossibile, come aveva opinato Sant'Agostino, se non vi soccorresse la *rivelazione*: « Certainement il n'y que la Foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps... » (*Recherche de la veritè*, 6e éclaircissement). Per ammettere l'esistenza di un mondo esteriore e per conoscerne le modalità contingenti, deve concorrere

l'ausilio del Verbo intermediario e la testimonianza delle Sacre Scritture.

Ricalcando gl'insegnamenti di Malebranche (e anche di Locke), Berkeley giunse, com'è noto, a sopprimere addirittura la realtà fisica del mondo e ridusse tutto il sapere alla *conoscenza in Dio* di Malebranche, a un colloquio continuo tra lo spirito infinito e gli spiriti particolari, tenuto in un « linguaggio di cose », belle e brutte, pulite e... non pulite.

Questi ricorsi alla fede contrassegnarono la crisi del concetto di realtà, determinata in seno al Razionalismo dal fatto che la scienza matematica, che pure abbagliava gli spiriti, e veniva celebrata come il regno delle verità eterne, era tuttavia immatura a tradursi in verità fisiche. Oggi i progressi della fisico-matematica hanno superato quel che allora sembrava un abisso incolmabile, sicchè noi, almeno per le scienze fisiche, possiamo lasciare indisturbate la fede e le Sacre Scritture.

Più criticamente pervenne Lotze a una soluzione per intuizione diretta, per istinto, ammettendo che si dia una *convinzione intuitiva immediata della realtà*, non discorsivamente dimostrabile.

Questa tesi, che ha qualche affinità con la dottrina stoica, serviva al Lotze per ribattere le critiche degli epigoni di Kant, i quali negavano l'esistenza d'una realtà in sè. Ma questo deviare per la scorciatoia dell'intuizione è in fondo un corrivo dar causa vinta agli oppositori; mentre non salva da un

ostacolo, che finirà con lo sbarrare il passo anche su quella scorciatoia: come spiegare l'errore?

86. Riuniremo ora in due gruppi le dottrine, che. pure postulando una realtà in sè, ne hanno negata o affermata la conoscibilità in via teoretica.

Fra le soluzioni negative del primo gruppo esamineremo:

a) la teoria kantiana;

b) l'agnosticismo contemporaneo.

Fra le soluzioni positive del secondo gruppo:

a) la dottrina socratico-platonico-aristotelica;

b) la dottrina razionalista;

c) le principali teorie psicologiche della conoscenza;

d) la tesi fisico-matematica.

87. I. *a*) L'ontologia kantiana si aggira com'è noto, fra questi due termini: soggettività delle forme costitutive dell'esperienza, donde la conseguente soggettività di tutta l'esperienza; e impossibilità di dedurre dalle forme il contenuto e quindi la necessità di ammettere una cosa in sè, benchè se ne abbia un'esperienza sempre fenomenica, cioè soggettivamente trasfigurata.

A rigore, date queste premesse, sarebbe assurdo proporsi di riferire parte a parte le singole esperienze a un loro sfondo noumenale, sezionato in corrispondenza, Tuttavia Kant riesce a distinguere per ciascun soggetto empirico un io-noumeno, e trova persino modo di sapere che l'io-noumeno è

tutto ragione, volontà pura, volontà buona, libertà, mentre l'io empirico sarebbe tutto patologico, volontà impura, schiavitù.

A essere davvero conseguente Kant avrebbe dovuto invece sviluppare una *noumenologia* per tutta la *fenomenologia*, e così postulare ad es. un noumeno per il male come per il bene, per il peccato come per la virtù, per la necessità come per la libertà. Al contrario vediamo in lui la fenomenologia opporsi con propria consistenza e autonomia al noumeno e impedirgli il suo proprio modo etico di manifestarsi. L'eteronomia, ch'è poi positivamente immorale, è in fondo secondo Kant una forma di autonomia della natura empirica, che si sottrae a un'altra autonomia, quella della legge morale.

Non vogliamo infierire su questi momenti di contradizione, dai quali tragghiamo solo conferma di quanto abbiamo già detto a proposito della incoesione dialettica del pensiero, anche se filosoficamente sistematizzato. Nè insisteremo sulla impossibilità, subito contestata a Kant stesso, di vietare l'applicazione delle categorie ai noumeni; mentre lo stesso discorrere di *cosa in sè*, impegna, lo si riconosca o no, tutte le categorie di cui la mente dispone.

Parliamo invece dei soli fenomeni, ai quali Kant limitò senza riserve l'uso legittimo delle categorie dell'intelletto.

Ma ridotti a pure apparenze, a semplici modi soggettivi di apprendere una realtà in sè inconoscibile, sono poi davvero applicabili a questi phan-

tasmata tutte le categorie e specialmente le *categorie dinamiche della relazione* e *della modalità*, secondo la classificazione kantiana? è cioè possibile parlare davvero nei loro confronti di *sostanza*, *causa*, *necessità*, e così via? Kant stesso ammise che le cose in sè fossero pensabili come sostanze, cause ecc. solo *per analogiam*. Negli scritti postumi negò poi sempre più recisamente non che la esperimentabilità, l'esistenza di cose in sè.

Or, se le categorie debbono avere un significato intrinseco e non soltanto verbale, allora *sostanza* è *quod per se est* e i fenomeni, parvenze solo soggettive, cioè momenti della soggettività, non sono mai *per se*, nè quindi mai sostanze. La *causa* non può essere che causa efficiente, e nessun fenomeno, semplice proiezione interiore, ha l'autonomia per costituirsi causa necessaria e sufficiente di un altro fenomeno, e così via.

Più grave, perchè abusivo in senso strettamente kantiano, è l'impiego della categoria della *necessità* nel campo fenomenico. La necessità è secondo Kant la categoria corrispondente all'*apoditticità* dei giudizi, ed esprime una relazione *vera di tutti i tempi* (« das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes *zu aller Zeit* », in *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, K. d. r. V.). Ora, per applicare questa categoria, bisogna evidentemente oltrepassare le serie, tutte condizionate e limitate nel tempo, dell'esperienza fenomenica, e trattare queste come una totalità incondizionata. La necessità allora non è più una sintesi d'un giu-

dizio particolare, ma diventa un'*idea cosmologica della ragione*, tanto quanto l'idea della *libertà;* e non può applicarsi a singole serie fenomeniche, se non sotto un postulato trascendentale.

Davvero si stenta a comprendere, come mai Kant abbia potuto concedere tanto alla simmetria della sua « analitica trascendentale » con la tavola dei giudizi logici, da includere la necessità fra i modi di concettualizzare dell'intelletto riferibili soltanto a fenomeni; e non solo l'abbia applicata a singoli fenomeni, ma alla natura considerata come un sol tutto; e non solo alla natura fisica, ma al mondo morale umano, storicamente e psicologicamente inteso. Rimasto fedele alla concezione meccanica, newtoniana, dell'universo, coltivata in gioventù, Kant non si accorse, che dopo la *Critica* il determinismo naturale e storico diventava una concezione trascendentalista, e cioè una costruzione dommatica, o tutt'al più ipotetica, della pura ragione.

Non infieriremo neppure su questi altri momenti di contradizione, ma ne raccoglieremo la conchiusione sicura: che le categorie della relazione e della modalità, se non debbono applicarsi ai noumeni, non sono applicabili neanche ai fenomeni.

Restano le categorie matematiche. Infatti la scienza contemporanea, che ha subìto l'influenza critica, sforzandosi di divenire pura fenomenologia, non sa più qual uso fare delle categorie della sostanza e della causa, le quali sostantivano i fenomeni e li interpretano in senso metafisico; e si limita alle sole relazioni quantitative, funzionali e

d'ordine, vale a dire impiega soltanto le categorie matematiche. Di conseguenza noi possediamo oggi una meccanica di sole funzioni, senza causa; una chimica di sole quantità e simmetrie, senza sostanza; una psicologia di sole misure, senz'anima, ecc.

Se non che misurare fenomeni senza attribuire alcun significato alle misure, è un'amputare con una restrizione mentale il processo stesso della misurazione. Avulso dall'intero rapporto con una realtà globalmente presa, l'impiego delle categorie matematiche, conduce al semplice rilievo di *costanti insensate*.

Si perviene così al risultato, che il pensiero teoretico non può più servirsi delle categorie cosidette *costitutive*, in nulla; non nello studio del fenomeno perchè lo trascendono; non nello studio del noumeno, perchè per definizione è irraggiungibile e inconcettualizzabile. Nè può per altro far uso delle categorie *matematiche*, senza rinunziare a comprendere gli stessi fenomeni misurati.

Dobbiamo tirare da ciò le ultime conseguenze? e mutilare il pensiero, asportandone tutti quei modi venerandi di sintesi, faticosamente acquisiti nel corso di un'assai lunga evoluzione e divenuti a un tratto totalmente superflui e inservibili?

Nulla di male, se fosse necessario o utile; ma prima di deciderci a una rinunzia tanto grave dobbiamo essere meglio persuasi, ch'essa s'imponga, e sicuri di potervi sostituire qualche cosa di meglio.

Intanto rimane accertato, che la *Critica* kantiana ci ha ridotto l'intelletto in condizioni tali da non

poterne fare uso alcuno. Infatti alla stregua di essa sulle nostre categorie fondamentali è impossibile fondare nè la fenomenologia, nè l'ontologia; nè la scienza, nè la metafisica.

Ma veniamo all'argomento capitale della *Critica*, in forza del quale essa è stata equiparata da Kant stesso, nientedimanco, alla rivoluzione copernicana. Come e perchè Kant giunge ad asserire la totale soggettività delle forme della sensibilità e dell'intelletto? la loro limitata e condizionata validità all'esperienza immanente nel soggetto, cioè ai fenomeni? e la loro totale inapplicabilità alla cosa in sè, ai noumeni?

Egli ragionò così: tutte le *forme*, sì intuizionali e sì concettuali, *necessarie* alla costituzione dell'esperienza, e senza delle quali nessun'esperienza può sorgere, sono *a priori;* se sono a priori sono *soggettive;* se sono soggettive, sono *soltanto soggettive* e non hanno alcun impiego, significato e valore oggettivo. Se non che basta precisare così la progressione delle assunzioni kantiane, per delinearne tutta l'arbitrarietà. Concediamo pure che l'esperienza sia legata a certe sue forme strutturali *necessarie*. Anche S. Tommaso diceva, lo abbiamo visto, « receptum est in recipiente per modum recipientis ». Ma perchè oltre che necessarie tali forme debbono dirsi *a priori* e solamente *a priori?* Una volta tanto vien voglia di dare ragione a Spencer, quando diceva che l'*a priori* dell'individuo è l'*a posteriori* della specie, cioè il prodotto di tutta un'evoluzione, val quanto dire di una infinità di esperienze. E am-

messo pure che le forme necessarie siano *a priori*, con qual diritto possiamo affermare ch'esse siano *soggettive* e *soltanto soggettive?* La conclusione va oltre e contro la premessa: *oltre la premessa* perchè per negare la validità delle forme a priori del soggetto in seno alla realtà in sè, dobbiamo sapere come questa è fatta; *contro la premessa*, perchè se le funzioni dell'intelletto sono soggettive, esse non possono nulla affermare, ma neanche nulla negare di ciò che, per definizione, è oggettivo. J. Petrovici ha ben obbiettato a Kant che *apriorismo* non significa necessariamente *idealità*.

88. I. *b*). *Agnosticismo* è il termine fortunato con cui l'Huxley definì la *filosofia dell'inconoscibile* di Herbert Spencer, la quale ebbe una singolare conferma nell'*ignorabimus*, con cui Emil Du Bois Reymond chiudeva il suo famoso indirizzo al Congresso dei Naturalisti del 1872 a Lipsia: « Intorno ai limiti della conoscenza naturale ».

Con poche varianti l'agnoticismo è la filosofia più popolare e la tesi con la quale più si confà la stessa ricerca scientifica.

Sarebbe in fondo la posizione di Leonardo, di Galilei, di Romagnosi, nella quale pur senza tracciare una frontiera esatta e rigida tra i fenomeni e il loro sfondo inaccessibile, si ritiene che si possa progredire in conoscenza positiva, senza invadere la sfera dei princìpi supremi.

L'agnosticismo, com'è oggi inteso, ammette invero la piena, diretta conoscibilità dei fenomeni e

l'inconoscibilità della loro intima essenza e delle cause prime.

La scienza ad esempio si limita strettamente a rilevare fenomeni e loro relazioni, rinunciando a ricercare e a definire in senso assoluto essenze, sostanze, forze, cause, fini, ecc.

Malgrado la sua apparente modestia e positività, l'agnosticismo è dommatico ed erra per eccesso e per difetto.

Per eccesso, perchè ammette che i fenomeni compongano un sistema completo, che abbia in se stesso tutte le condizioni necessarie e sufficienti del suo prodursi.

In verità di nessun fenomeno, appunto perchè fenomeno, si può dire che formi una realtà integrale. Della cosiddetta catena delle cause e degli effetti noi non riusciamo a chiudere, a saldare, neppure un solo anello, nè in sè, nè con gli altri (Cfr. i miei *Prolegomeni*).

E l'agnosticismo erra per difetto. Poichè, mentre è arbitrario segnare dei limiti a priori tra il fenomenico e l'ultrafenomenico, è contradditorio postulare uno sfondo sostantivo e causale della realtà fenomenica, per negargli poi qualsiasi intervento in questa, che possa essere anche indirettamente verificabile. Tanto vale allora sopprimerlo addirittura.

89. II. *a*). Veniamo alle ontologie positive.

Cominceremo dalla socratico-platonico-aristotelica. Socrate, com'è noto, trasse il pensiero dall'anarchia della Sofistica, additando la terraferma dei con-

cetti generali; dei quali Platone ricercò l'origine in un mondo sopraceleste e fece risalire la reminiscenza a una vita anteriore delle anime; mentre Aristotele insegnò il modo di apprenderli dalle cose stesse, anzi dalle cose individue.

L'ontologia in Platone e in Aristotele ha questo comune fondamento: che le idee sono a un tempo forme strutturali nelle cose e concetti generali nelle menti. Da ciò il prodigioso accordo del pensiero con la realtà e delle menti fra loro nella verità. Inoltre le idee-forme rivelerebbero una loro connaturata, provvidenziale gerarchia per generi e specie, che è ordine nelle cose, e per Platone è dialettica, per Aristotele sillogistica nel pensiero.

Questa dottrina delle idee-forme, con tutte le sue varietà di forme sostanziali, entelechie, lógoi spermatikoí o rationes seminales, essenze, eoni, ecc., dominò per circa venti secoli e fu fatale al sapere, perchè lo arrestò alla osservazione esteriore, plastica e qualitativa delle cose e cullò le menti nella illusione assiomaticamente creduta di un'armonia prestabilita, di un accordo preconcetto fra pensiero e realtà.

Quando si dice che l'essenza, la ragione, la causa e il fine delle cose è nella loro *forma*, la scienza comincia e finisce al tempo stesso.

Questo ontologismo di stile platonico-aristotelico, confermato senza discussione da tutta la Scolastica, nelle proposizioni: « idem est esse et intelligere », « modi essendi proportionales sunt modis praedicandi » brillantemente superato nelle portentose an-

ticipazioni di Leonardo da Vinci, e debellato in seno al Rinascimento dalla filosofia naturale che va dal sensismo di Pomponazzi e Telesio alla fisica matematica di Galilei; dominò tuttavia nel principio del Razionalismo: « ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum », non ben chiarito neppure ai nostri giorni.

Curiosamente sopravvisse al platonismo e all'aristotelismo la disputa fra *nominalismo*, *realismo* e *concettualismo:* non più, come durante i primi quattro secoli della Scolastica, per stabilire se e sino a qual punto i concetti generali fossero delle *sostanze;* ma per determinare le ragioni e i limiti del misterioso accordo, non mai denunciato, fra i concetti e la realtà. E così hanno continuato a combattersi il realismo di Spinoza, il nominalismo di Hobbes e il concettualismo di Locke; e più innanzi ancora, il concettualismo di Kant, il realismo di Hegel e il nominalismo di J. Stuart Mill; e così di seguito sino ai nostri giorni.

Il sottinteso di tutte queste filosofie è sempre: che tra pensiero e realtà, pur essendo due ordini di formazioni distinte, siano tuttavia certi e verificabili i modi del loro corrispondersi: o per un'identità sostantiva (*realismo*), o per adeguazione (*concettualismo*) o per convenzione (*nominalismo*).

Osserviamo: 1° l'assioma della rispondenza tra pensiero e realtà è congiunto con due premesse: che una realtà in sè esista e che sia direttamente sperimentabile, cioè conoscibile, nel suo modo proprio di esistere. Divenuto problematico il concet-

to di realtà, anche il postulato della rispondenza entra in crisi ed esige una fondazione non più dommatica, ma critica.

2° meno che mai potrà affermarsi senza discussione, che l'ordo e la connexio, in cui il pensiero per secoli ha creduto, sia la gerarchia dei rapporti sillogistici tra generale e particolare. V'è ancora chi definisce la scienza, come ai tempi del peripatetismo scolastico, la *conoscenza del generale*. Noi sappiamo invece, che il procedimento sillogistico, tanto ascendente, induttivo, quanto discendente, deduttivo, non è che uno dei modi, e non il più importante, nè il più fecondo, di concettualizzare; e ch'esso è intimamente legato con una sola categoria o coordinata mentale, quella della sostanza.

Per questa ragione la sillogistica era un procedimento congeniale con l'ontologia platonico-aristotelica, la quale credeva in un mondo tutto di sostanze e qualità. Oggi le categorie più feconde per l'indagine scientifica sono invece le categorie matematiche e le dinamiche. Il campo riservato alla sillogistica rimane quello delle classificazioni. Alla classificazione basta la *comparatio*, ma « comparatio non est ratio », sicchè la sillogistica non serve più se non alle prime e sommarie approssimazioni.

90. II. *b*). Il Razionalismo rappresentò storicamente lo sforzo di salvare dal naufragio platonico-aristotelico l'ontologia, quasi sommersa dal prevalere delle correnti sensiste, empiriste, relativiste e scettiche dei sec. XVI e XVII.

Come già Socrate piantato di fronte alla discorde Sofistica obbligò le menti a riconoscere la superiore e stabile verità dei concetti generali eguali per tutti; così Cartesio raccolse gli spiriti smarriti o arroganti del suo tempo nella concorde proclamazione delle *verità eterne*: gli assiomi logici, matematici e ontologici, dei quali nessuna mente poteva dubitare; il patrimonio più prezioso e più proprio della ragione umana, non derivabile da alcuna esperienza, e nondimeno il fondamento più saldo e più certo di tutte le esperienze reali o possibili.

L'*innatismo* di Cartesio riproduceva essenzialmente l'idealismo trascendentale di Platone, trasferito dai singoli concetti generali o idee alle leggi supreme del pensare e del conoscere. Accolto da spiritualisti come Malebranche e da razionalisti puri come Spinoza; battuto dalle critiche dell'Hobbes e specialmente del Locke; veniva riproposto in termini nuovi da Leibniz, quando questi oppose alla formula dell'empirismo tradizionale « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » un'eccezione insuperabile: « *nisi ipse intellectus* ».

Questo semplicissimo ma prodigioso « nisi ipse intellectus » doveva riconsacrare definitivamente i diritti primaziali dello spirito e aprire l'adito alla ricerca e filosofia dell'a priori, condotta su una più vasta scala da Kant e non ancora conchiusa.

L'a priori voleva essere la salvezza dell'*innatismo* e l'ultima rocca forte del Razionalismo, e ne fu la tomba. Il processo di sviluppo e di risoluzione si chiarifica in Kant, innatista e razionalista con-

seguenziario, nel suo sforzo di dare le basi ad ogni metafisica futura, indipendente dall'esperienza, col togliere a modello i *giudizi sintetici a priori*, dai quali, a suo credere, originavano le verità matematiche; e col costruire tutto un edificio di proposizioni reputate altrettanto a priori e altrettanto vere. Non ho bisogno di ricordare che il tallone vulnerabile del sistema erano proprio le verità matematiche, da Kant assunte, in pieno accordo con tutto il Razionalismo, come verità a priori, senza esserlo.

Ma in termini più generali, movendo con Kant dalla soggettività delle forme intuizionali e categoriche, quando le leggi dell'universo non sono più che il nostro modo di concettualizzare la realtà, noi non abbiamo più alcun diritto di pensare, non pure come Leibniz orgogliosamente pretendeva, che Dio stesso, da buon re costituzionale dell'universo, fosse soggetto alle nostre medesime verità logiche, matematiche e ontologiche; ma neanche più modestamente, che la natura in sè vi si debba necessariamente conformare.

La nostra mente rinvenirebbe nella realtà nè più nè meno che quelle medesime leggi ch'essa le imporrebbe nell'apprenderla.

Posto il problema in questi termini, la possibilità di dimostrare la legittimità dei riferimenti ontologici a priori era preclusa senza speranza.

La corrispondenza fra il nostro a priori razionale e l'a posteriori sperimentale non può aver più luogo che per un caso fortuito o per l'intervento di un terzo potere. E Kant, a questo punto, pensò an-

ch'egli a un intervento provvidenziale di Dio... Rinasceva così sotto altra forma, nella sua mente di antico leibniziano, l'idea dell'*armonia prestabilita*, ultimo travestimento dell'ordo e della connexio dei concetti e delle cose, di cui abbiamo già discorso sopra.

91. II. *c*). Se noi non possiamo stabilire la verità o l'errore in senso ontologico nè dei singoli concetti (tesi platonico-aristotelica), nè dei princìpi generali della conoscenza (tesi razionalista); è forse possibile di scoprire nelle esperienze immediate, a un esame interno di esse, modi, segni, caratteri loro propri sufficienti a riconoscerne e a precisarne il valore di verità? È quanto ha preteso di determinare l'indagine psicologica sui processi conoscitivi, dagli Stoici e dagli Epicurei sino ai nostri giorni.

Per Epicuro tutte le sensazioni sono soltanto *ricettive* e quindi attestano senz'altro una realtà e sono tutte vere. Le differenze non dipenderebbero da condizioni soggettive, ma dalla diversità delle immagini (gli εἴδωλα di Democrito), che emanano dalle cose stesse. Psicologia e realismo qui s'identificano.

Ma gli Stoici, che professavano in tutto esattamente l'opposto degli Epicurei, insegnarono a distinguere. Le sensazioni e le imagini *vere* riscuotono da noi un assentimento speciale, che le contrassegna inequivocabilmente. E questo assentimento cresce di forza a mano a mano che i gradi della verità acquistano una superiore certezza: è φαντασία

καταληπτική, ἐνάργεια, nelle percezioni semplici, è πρόληψεις nei concetti spontaneamente formati dal pensiero, diventa via via τόνος, δύναμις e συγκατάθεσις, cioè tensione dell'anima, coscienza dello sforzo e consenso ragionato nell'attività che pone in essere i concetti esatti e costituisce il vero sapere. Tale la progressione rappresentata simbolicamente da una mano aperta, la percezione; dalla mano chiusa, il giudizio spontaneo; dal pugno serrato, il concetto; dal pugno stretto entro l'altro pugno, la scienza perfetta del lógos.

In seno al Razionalismo, come già ricordammo, si distinsero nel campo psicologico percezioni *oscure* e *confuse* e percezioni *chiare* e *distinte* e si accordò valore di verità solo alle seconde, in analogia al principio dell'*evidenza* elevato a criterio di verità e di certezza nel campo della ragione. Ma alla fin fine, chi garentisce che la chiarezza e la distinzione delle percezioni e l'evidenza degli assiomi siano l'unità di misura della verità? La perfezione di Dio, la sua somma bontà, la sua veracità. Dio non può volere che c'inganniamo.

In Locke, contrariamente alla dottrina stoica, e in accordo con la epicurea, non è l'attività, ma la passività dell'anima che ci garantisce della oggettività e veridicità delle sensazioni. L'anima non può formarsele da sè; dunque deve riceverle dal di fuori e il valore ontologico delle esperienze è dimostrato.

Per Hume è tutta questione di ripetizione, di *abitudine*, di credenza e alla fin fine di sentimento, se noi attribuiamo verità obbiettiva a talune espe-

rienze e la neghiamo ad altre. Si ha qui una prima vaghissima intuizione che il processo valga più dei suoi momenti singoli. Ma la filosofia del « common sense » tornò col Reid alla posizione stoica: il realismo è fondato sulla « percezione immediata » accompagnata da « una suggestione necessaria », da una « convinzione irresistibile », da una « credenza intuitiva » nella realtà corrispondente.

L'Hamilton scoprì addirittura una « coscienza del mondo esterno » (alla cognizione del proprio io basterebbe, al solito, l'auto-coscienza), e questa speciale coscienza, per un'antitesi primordiale, collocherebbe, l'io di fronte al non-io.

Alla concezione stoica tornano pure quei psicologi francesi, come Destutt de Tracy, Maine de Biran ed altri, che ricollegano il passaggio dall'io al mondo, quali ai movimenti del nostro corpo, quali all'attività volontaria, anche fisica, del soggetto.

Ed anche Rosmini, che scoprì per il primo il senso generale corporeo, vi scorse il primo passaggio dalla *forma* vuota della categoria dell'essere indeterminato e possibile alla coscienza dell'essere obbiettivamente inteso.

J. Stuart Mill additò come prova decisiva della realtà del mondo l'*azione* del soggetto e la *resistenza* dell'oggetto.

Più criticamente, gli psicologi di una generazione dopo, quali Alessandro Bain, Wilhelm Wundt, William James, Alfred Fouillée, ed altri molti, si fermarono a preferenza sul coefficiente, già rilevato dagli Stoici, dell'*attività volontaria*, dello *sfor-*

zo, per caratterizzare l'*appercezione*, che vuol essere, a differenza della percezione semplice, una percezione adeguata.

Fermiamoci a queste che sono le tesi principali. Bene, fino a quando si resta nel piano psicologico, pur dovendosi riconoscere l'opportunità delle distinzioni e sottodistinzioni più sottili nell'analisi interna delle esperienze, ci sembra chiaro, che il problema del valore ontologico delle esperienze stesse si sposta, ma non si risolve. Allorchè avremo, per esclusione, eliminate tutte le esperienze, che si confessano da sè in errore, e ristretto il problema della verità a esperienze che rivestano un certo particolare carattere, resta ancora a fare il più: dimostrare che questo tale carattere sia effettivamente indice e misura di verità, non in senso relativo al soggetto, ma intrinseco e assoluto. Allora, se non vogliamo idem per idem definire, dobbiamo uscire dal piano dell'esperienza immediata, cioè psicologico, e trovare un'altra dimensione o coordinata.

È in fondo quello che hanno fatto più o meno tutti gli stessi psicologi, aggiungendo, per lo più inavvertitamente, altri coefficienti a quello psicologico, che avevano creduto di scoprire. Nessuno per esempio, si contenterebbe di una sola esperienza, benchè caratterizzata nel modo preferito. Gli stessi Stoici ricercavano conferme, e quindi ripetizioni e approfondimenti delle esperienze, e poi conferme di conferme. Ma in siffatto procedimento interviene già un altro criterio, che non è più psicologico

soltanto, ma realistico: la *persistenza* oggettiva e la *convergenza* dei rilievi sperimentati.

Di tutti i singoli contenuti di coscienza immediata, di tutte le esperienze comunque caratterizzate, se singolarmente prese, si può sempre dubitare. Su esse grava l'obbiezione già opposta da Cartesio: che rimanendo ai singoli stati di coscienza, non abbiamo alcun criterio per distinguere l'esperienza della veglia da quella del sogno.

Infatti non bastano a costituirne la differenza i caratteri di *evidenza*, di *chiarezza*, *distinzione* ecc., ma occorrono altre proprietà delle esperienze, quali la durata, la ripetizione, la prevedibilità, e meglio ancora la *regolarità*.

E Berkeley incalzava: « È la *costanza* di certe relazioni meramente *ideali*, che fonda il *valore oggettivo* delle nostre percezioni » (*Princìpi della conoscenza*, § 33).

Ma la costanza e la regolarità non sono più, ripetiamo, proprietà semplicemente psicologiche; esse appartengono all'*ordo* e alla *connexio*, cioè a princìpi d'ordine logico e ontologico.

Se i sogni avessero regolarità, noi non potremmo distinguere più l'esperienza del sogno da quella della veglia, o salvarci dalla illusione di vivere due realtà, due vite, come avviene in taluni casi di sdoppiamento isterico o sonnambulico della personalità (Binet, Charcot, Janet, Ribot, ecc.).

Ciò basta a convincerci dell'insufficienza del criterio psicologico e del profondo motivo per cui la scienza, la più *realistica* delle discipline mentali,

s'è data tutta a ricercare dovunque costanze, regolarità, leggi, cioè sistemi di riferimenti valevoli oltre qualsiasi variazione soggettiva.

92. II. *d*). Ed eccoci così pervenuti alla più grande impresa ontologica del pensiero umano: alla scienza moderna.

Essa comincia in seno al Rinascimento Italiano, non come si è tante volte erroneamente detto con la contrapposizione di Platone ad Aristotele, perchè neoplatonici e peripatetici continuavano una vecchia baruffa in famiglia; ma con la superba liberazione degl'intelletti dalla soggezione millenaria platonico-aristotelica; e ciò non mediante le inutili escandescenze di un Pietro Ramo, ma con la pacata invenzione di un nuovo stile mentale e di una nuova via di comunicazione col reale.

Agli archetipi formali e ideali delle cose viene sostituito il modello matematico, e al metodo sillogistico il calcolo,

In Leonardo la quantità, anzi la quantità di movimento, ha già preso il posto delle qualità o entelechie; e in Galilei non solo si rende totale e definitiva la risoluzione delle qualità in quantità meccaniche (stranamente il solletico che provoca il riso gli confermò l'origine meccanica fin dei nostri sentimenti); ma è anche già contrapposto al procedimento sillogistico, sì induttivo che deduttivo, il metodo *risolutivo* e *compositivo*, cioè un metodo matematico. Il quale non abbisognerà più di addizionare esperienze su esperienze, come esigeva l'indu-

zione baconiana; poichè gli basteranno le « sensate esperienze », vale a dire le esperienze dirette dal calcolo ed esatte, perchè misurabili.

Naturalmente la matematica doveva a sua volta perfezionarsi; uscire dal vecchio dualismo statico di aritmetica e geometria, e acquistare con la geometria analitica di Fermat e di Cartesio e col calcolo degl'*indivisibili* di Cavalieri, degl'*indiscernibili* di Leibniz e delle *flussioni* di Newton modelli nuovi, schemi atti ad adeguarsi al più vario e duttile dinamismo dei fenomeni, poteri prima impensati di applicazioni e di sintesi.

Misurare fenomeni e relazioni tra fenomeni divenne il metodo universale, ma anche il termine ideale di ogni scienza positiva. Tutto l'accadere fu considerato come un variare di grandezze suscettibili di misurazioni; e la ricerca e l'applicazione di unità e sistemi di unità di misura, di criteri di eguaglianza e di molteplicità, di quozienti differenziali, di dimensioni aventi un proprio senso di continuità, fu la vera prova di forza di ogni scienza, dalla meccanica classica di Galilei e di Newton alla meccanica dell'etere di Maxwell e di Lorentz, dalla cristallografia alla biologia, dalla psicologia alla statistica sociale e attuariale.

Una misura raggiunta, una relazione funzionale stabilita, una legge di variazione espressa nelle formule del calcolo sono verità scientifiche indiscutibili, quando pure non siano tutta la verità. Al vecchio ontologismo dei concetti s'è sostituito l'ontologismo matematico; al vecchio assolutismo

dommatico dei princípi della ragione, l'assoluto scientifico.

Questa compenetrazione di φύσις e di μάθησις, mentre ha condotto a indubitabili conquiste teoretiche e tecniche, s'è venuta spostando e in certo senso disintegrando, per effetto dello stesso progresso matematico, divenuto grandioso nei sec. XIX e XX.

Il perfezionamento del parallelismo geometrico-analitico sino alla completa riversibilità, la scoperta di nuove metriche, l'introduzione di nuovi enti attinti all'intuizione, i meravigliosi sviluppi del calcolo, la conquista di sintesi superiori, quali le teorie delle *serie*, degl'*insieme*, delle *classi*, dei *gruppi*, l'innesto della nuova logica con la nuova matematica, la revisione continua, paziente, scrupolosa dei fondamenti della certezza e del rigore; hanno avuto per risultato un moltiplicarsi, libero e critico al tempo stesso, di modelli e procedimenti matematici (cfr. *M.* e *F.*)

Il che ha accresciuto il potere del pensiero matematico, ma doveva anche conseguentemente *relativizzare* il valore di conoscenza dei vecchi e dei nuovi *modelli*, attribuir loro più volentieri carattere e funzione di *scelta;* scuotere infine l'ingenua fiducia nel significato ontologico biunivoco di quelli, ai quali la scienza moderna s'era nel suo costituirsi conformata.

La meccanica classica di Galilei e di Newton era indubbiamente la meccanica di uno spazio euclideo; e il calcolo infinitesimale era un congegno

ideale perfetto soltanto per un universo sostantivamente *omogeneo* e dominato dalla *lex continui* — così come Leibniz lo aveva concepito —.

Or mentre il valore conoscitivo dei modelli matematici si rarefaceva con la teoria della *convenzione* e col principio di *equivalenza* di tutte le metriche (Poincaré); nuove più penetranti esperienze del reale dimostravano persino l'inapplicabilità degli schemi sinora usati.

Così, per esempio, alle traiettorie di *movimenti browniani* non sarebbero applicabili che curve continue senza tangente in alcun punto; al nuovo concetto degli atomi di energia, ai *quanta* del Planck, non è applicabile il concetto inarrestabile d'infinitesimo; e alla *discontinuità* sempre più osservata nei fenomeni naturali, occorrerebbe far corrispondere una « matematica del discontinuo », che, salvo qualche tentativo di matematica non-archimedea (Veronese) o altro simile, è ancora tutta da fare.

Si aggiungano le più recenti esperienze sulla meccanica dell'etere, la subsunzione in questa della meccanica classica, come un suo caso particolare (Lorentz); l'abbandono dell'isomorfismo e isotropismo spazio-temporale, e la conseguente relativizzazione di tutte le leggi fisiche (Minkowski, Einstein), non superata sinora, se non formalmente, dalle applicazioni del calcolo differenziale assoluto.

Certo è, che le leggi fisiche, fin qui riguardate come relazioni reali, hanno perduto la loro rigida assolutezza, e assunto, prima nella meccanica mo-

lecolare, poi nella fisica intratomica, il significato di verità probabilistiche.

93. Da tutto questo travaglio critico, non v'ha dubbio, usciranno egualmente rafforzate e la matematica e la fisica. Ma esso impone intanto la revisione del *criterio di verità scientifica*, sin qui solennemente asserito.

Le mirabili conquiste teoretiche e tecniche, accumulate in circa tre secoli di esperienze e di calcoli, assicurano in massima che il processo scientifico è orientato, nel suo insieme, in un senso proficuo. Ma quando veniamo a stabilire il valore di singole verità rimaniamo sospesi. Già Leibniz aveva ammonito che altro è calcolare fenomeni e altro interpretarli. E due secoli dopo Lotze dovette accentuare la distinzione.

Purgata l'esperienza d'ogni soggettivismo, omesso ogni rilievo qualitativo, interdetta qualsiasi anticipazione concettuale, ridotta la verità positiva a una relazione analitica, questa non è più a sua volta se non un'equazione in termini convenzionali, di segni scelti secondo comodità, di simboli non si sa più di che, tali anche da potere assumere, una volta passati attraverso il filtro del calcolo, i più diversi significati intrinseci, senza mutare. Ha un bel dire Planck: « ciò che io posso misurare, esiste ». Ma che cosa è questo quid che esiste?

Il pensiero moderno si trova oggi di fronte a questo singolare enigma. Da un lato l'analisi matematica rivela, nella sua brillante autonomia, una

capacità euristica impressionante. Essa ha anticipato in molti casi l'esperienza; come ad esempio nella scoperta della legge della caduta dei gravi, calcolata dal Galilei prima che verificata; nella scoperta del pianeta Cerere fatta per la seconda volta (malgrado le irrisioni di Hegel) sui calcoli del Gauss; nella scoperta del pianeta transuraniano Nettuno, in base ai calcoli sorprendenti di Leverrier e d'Adams; nella teoria elettromagnetica della luce, ch'è la chiave di tutta la fisica moderna, intraveduta, ma non osata dal Faraday, ed espressa dal genio di Maxwell in tutta una matematica, i cui segni parvero scritti da un Dio, ma che attesero 20 anni le verificazioni sperimentali via via fattene ormai da più generazioni di fisici dal Fitzgerald all'Hertz, al Sarasin, all'Helmoltz, al Tesla, al Righi.

D'altro lato si viene sempre più chiarendo l'ufficio meramente convenzionale del simbolismo matematico; sicchè quel che poteva apparire sotto un certo aspetto una conquista assoluta, si degrada, alla nuova critica, sino a significare nient'altro che un insieme di equazioni umane di un mondo intrinsecamente sconosciuto.

Mentre, insomma, la scienza matematica, armata dei più raffinati congegni mentali, avanza in poderose e progressive approssimazioni, mirando a quanto v'ha di misurabile nella struttura, nell'ordine e nel divenire dei fenomeni; l'essenza sfugge sempre ad ogni nuova presa delle tenaci mandibole di quelle medesime equazioni, ed il pensiero umano resta ancora una volta solo coi propri calcoli,

solo con se stesso. Nell'insieme tuttavia, con qualche approssimazione di più. E questo è forse il valore superstite dell'ontologismo matematico.

Quante volte la verificazione a posteriori di una equazione è raggiunta, noi possiamo infatti confortarci che, se pure non possediamo il *vero*, siamo nel *vero*.

La chimica pesava pure esattamente gli atomi, e a quest'ultima unità della materia avrebbe potuto fermarsi, come a verità tanto matematicamente stabilita, quanto sperimentalmente verificata, e quindi, malgrado le strane incredulità e riserve di un Mach, d'un Ostwald, d'un Berthelot, dello stesso Poincaré (che ammetteva la teoria atomica come un'*ipotesi comoda*) definitiva; se per nuove congetture e analisi Rutherford non fosse giunto a scomporre l'atomo e a scoprirvi costellazioni di elettroni rimbalzanti all'interno di un proprio sistema. La chimica avanzava nel vero, non possedeva il vero; e oggi non ha fatto che conquistare un'approssimazione di più, salire a un nuovo pianerottolo, secondo l'espressione del Fermi.

Con quale significato intrinseco? Ecco il problema teoretico, che rimane insoluto.

Non solo gli ultimi resti dell'ontologismo pitagorico — rispondenza parte a parte tra numero e realtà — sono annegati nel più recente relativismo matematico; ma la mente si smarrisce in un mare magnum di calcoli, incapace di cogliere il senso ermetico delle proprie stesse misure corrette e indifferenti.

Quando noi possiamo allineare in un millimetro milioni di atomi e stabilire per es. che l'atomo d'idrogeno ha il diametro dell'ordine di grandezza d'un decimilionesimo di micron, mentre il suo nucleo non ne passa il miliardesimo; quando in talune analisi spettrali riusciamo a rilevare differenze di lunghezze d'onda dell'ordine di un miliardesimo di millimetro; quando ammettiamo col Lorentz contrazioni nel senso della translazione terrestre per 50 miliardesimi di millimetro su ogni metro; e così via...; quando a queste dimensioni di una estrema piccolezza contrapponiamo distanze di milioni d'anni luce, dove un solo minuto secondo sta a rappresentare trecentomila chilometri; i calcoli si aggiungono ai calcoli, in modo irrappresentabile alla nostra più accesa immaginazione, ma anche inapprezzabile dal nostro stesso pensiero; essi ci parlano dunque senza che noi li intendiamo, senza che tante cifre ci aiutino a decifrare l'enigma di una sola vicenda.

In presenza di sterminate quantità, estremamente piccole ed estremamente grandi, che le nostre equazioni rappresentano con impassibile precisione, formando l'unico punto di contatto, simbolico, colla realtà, il quale sopravviva al pitagorico ingenuo ontologismo matematico; torna a proporsi con un senso nuovo il problema eterno della relazione fra pensiero e reale in sè; problema di verità e di valore, in cui la scienza continuamente s'imbatte, senza poterlo risolvere, anzi rifiutandosi, nel suo fenomenismo puro e agnostico, persino di considerarlo.

94. Un'analoga situazione si presentava al limitare dell'Evo moderno, quando al novissimo spettacolo dell'infinito meccanico, degl'infiniti mondi, appena intravisti, si umiliò la coscienza e si smarrì la fede del Bruno.

Doveva la filosofia cartesiana, la prima grande costruzione sintetica del pensiero moderno riabbracciare l'infinito meccanico nel potere trascendente della ragione, e ripiantare il soggetto, armato di verità, delle sue verità eterne e divine — e non più monade materiale infinitesima — al sommo dell'universo esteso.

Ecco: noi ci troviamo oggi ancora una volta in una situazione analoga. Noi stiamo al cospetto di un mondo di sole quantità, quantità noi stessi, e di relazioni funzionali esattamente calcolate; un mondo che non possiamo tuttavia ancorare in nessun luogo, fuorchè nel nostro pensiero, il quale non lo ha inteso mai e non lo regge più.

Il problema più urgente è ancora di nuovo: come riequilibrare il soggetto dell'esperienza, e qual senso dare alla successione delle vicende, nelle quali si analizza il mondo riflesso in seno all'esperienza, e s'inserisce il soggetto sperduto in un punto di mondo.

Capitolo IX

IL CRITERIO DELLA VERITÀ

95. È tempo di raccogliere le nostre prime conclusioni.

Se una realtà in sè, pretersubbiettiva, transubbiettiva, esiste, essa, divenendo esperienza immanente, deve subire una duplice *immutatio,* fisiopsichica e logico-categorica. Questa immutatio è dovuta, oltre che alla relatività (già nota da Democrito in poi e perfettamente definita da S. Tommaso) dei modi dell'avvertimento sensoriale e percettivo, anche alle funzioni del giudizio, le quali intervengono, come abbiam visto, in vario grado sempre, così intuitivamente nelle integrazioni percettive, come discorsivamente nella riflessione ulteriore a dare una certa struttura, e cioè a conferire la propria struttura alle esperienze.

Per convincersi della immutatio psicofisica basti riflettere, che se noi possedessimo un senso di meno o di più, tutta la nostra visione del mondo ne sarebbe trasfigurata. Privati del nostro senso muscolare, non avremmo alcun'idea della *forza*

viva e vivremmo in un mondo retto dalle sole leggi della cinematica. Provveduti d'un senso elettrico, tutte le nostre nozioni di massa, volume, movimento, peso ecc. ne sarebbero totalmente rivoluzionate. È la coscienza di questo « primo inganno », πρῶτον ψεῦδος, che ha sempre impressionato i relativisti, da Protagora a sir William Hamilton.

Non meno sottile e profonda è l'immutatio prodotta dalla struttura logico-categorica, che concorre con le sintesi del giudizio financo al sorgere e configurarsi delle nostre stesse percezioni. Ricordiamo che *percepire è giudicare* e che già per l'intervento di funzioni mentali selettive e sintetiche le esperienze assumono aspetti determinati, si risolvono in moltitudini plastiche e grammaticali di cose, soggetti, oggetti, che poi nessuna sintesi particolare riesce più a cogliere interamente, nè a definire. Omne individuum ineffabile, dicevano i Peripatetici con profonda ragione.

Nei suoi continui sforzi di adeguazione alle esperienze immediate abbiamo visto il pensiero muoversi di continuo intorno alla costruzione del proprio oggetto, alle esperienze vissute, spostarsi di sintesi in sintesi, sottrarsi financo al controllo della identità, o coerenza formale, pur di non rimanere impigliato nell'interna disciplina logico-analitica delle proprie concettualizzazioni e definizioni, necessarie, sì, ma tutte necessariamente parziali, tutte insufficienti.

Infine non la sola esperienza immediata e non il solo pensiero riflesso, tutta quanta l'esperienza

abbiamo visto muoversi e spostarsi insieme in sforzi di propria adeguazione a un quid di trascendente, che le sfugge e sfuggirà sempre, e verso il quale essa sente, malgrado tutti i suoi sforzi e gli eventuali loro successi, una incorreggibile propria parzialità e insufficienza.

La relativa stabilità delle esperienze e dei concetti si ottiene, oltre che con la ripetizione dei nostri tentativi, sì spontanei che riflessi, di adeguazione, con la costanza dei simboli, segni verbali, logici, matematici, adoperati per rappresentare le supposte entità esperimentate e pensate. Segni e simboli ne diventano poi, nei processi discorsivi, i rappresentanti vicariali. Infatti finiscono col sostituirvi quasi totalmente i dati di esperienza. Intorno a questi simboli il pensiero costruisce il mito *cose*, il mito *esseri*, il mito *io*, il mito *altri io*, e così di seguito: specie di somme psicologiche e logico-categoriche, formate con l'addizione di esperienze successive riferite ontologicamente in modo eguale; con l'addizione cioè di sintesi a sintesi, di riferimento a riferimento, ancorchè discontinui tra loro. Il particolare mito vive di questi riferimenti, se ne alimenta, e ora n'è accresciuto, ora attenuato, talvolta financo soppresso, secondo la varia fortuna, frequenza e congruenza, positiva e negativa, dei riferimenti ontologici, di volta in volta esperimentati e medesimamente attribuiti.

Per questo procedimento di progressiva integrazione di sintesi di segno eguale, cioè medesimamente orientate, in somme stabili, e per l'ingenuo tra-

passo ipostatico, già notato, che porta a trattare esperienze *costanti* come realtà in sè, noi finiamo col vivere *pragmatisticamente* in un mondo di cose, di entità, oggetti, esseri, soggetti particolari, soggetti costanti noi stessi. Ma quel che più importa, e che non è stato sinora abbastanza valutato sotto l'aspetto *teoretico*, è che noi, malgrado tutte le sconfitte empiriche, finiamo col viverci *utilmente*. I vantaggi di questo *metodo*, dicevamo, devono superare gli svantaggi.

E si noti che gli errori eventuali vengono rettificati col medesimo procedimento, ripetuto e riverificato tante volte, in modo da raggiungere, mediante ulteriori integrazioni, una nuova somma avente una sua nuova stabilità, s'intende, sempre relativa.

96. Per determinare il valore di conoscenza delle nostre esperienze, sì spontanee, che riflesse, l'indagine gnoseologica, che s'inizia quasi col primo sorgere del pensiero teoretico, ha analizzato, disintegrato il procedimento ordinario dianzi descritto, scomponendolo nei suoi supposti elementi, e ha poi attribuito valore conoscitivo, ontologico, prevalentemente o esclusivamente, all'uno o all'altro di tali elementi: o alla sensazione, o a una data proprietà delle esperienze, o alla loro traduzione in concetti, o alla regolarità delle presentazioni, o alla quantità misurabile, ecc. Si è disputato financo, per secoli, del valore ontologico in sè del linguaggio e delle singole parole. Anzi questa è stata

la più arcaica filosofia, che per altro sopravvive ancora nella nostra ingenua convinzione di saperne di più, quando diamo un nome alle nostre esperienze; e nella nostra ansiosa domanda, di fronte a esperienze nuove: « come si chiama? ».

Caratteristico è che, cercando di definire la nozione di realtà, si è mirato quasi universalmente alla *realtà oggettiva;* chè della realtà soggettiva non è parso mai decente di dubitare.

Noi sappiamo già, invece, che il mito *io*, soggetto costante, unità permanente e sempre identica a se stessa, centro di tutta l'esperienza, è una costruzione secondaria, compiuta esattamente nel modo stesso che il mito *mondo, cose, esseri, oggetti, altri soggetti*, ecc. Abbiamo anzi soggiunto che le due ontologie o si salvano insieme o crollano insieme. Ma noi sappiamo già anche questo: che ciascuna disintegrazione del processo spontaneo e riflesso, ciascun tentativo d'isolare una componente da altre componenti, un elemento da altri elementi, una sintesi da altre sintesi, avrà necessariamente per risultato un'astrazione, che allontanerà dall'adeguazione, anzichè avvicinare ad essa. Isolare percezioni o isolare princìpi di ragione o isolare misure quantitative e così via, vuol dir sempre *astrarre* in funzione di date categorie ad esclusione di altre; mentre dovrebbe essere ormai evidente a chiunque, che non abbiamo alcun diritto di domiciliare tutto il valore di verità in uno soltanto degli aspetti o momenti delle esperienze, isolatamente presi, e di rifiutarlo agli altri. Nell'esperienza

ci possono essere molti errori, ma non c'è nulla di superfluo, nulla d'insignificante. E noi facendo gettito di alcune sue parti rischiamo di buttar via il bagno col bambino.

97. E questo ancora dovrebbe apparire manifesto, in conseguenza di tutte le analisi sin qui condotte: che non è neppure possibile di isolare alcuna esperienza dalle altre; e che di nessuna esperienza isolamente presa può asserirsi la verità o l'errore. Di un'esperienza sola, fosse pure la più evidente e lì per lì la più certa, noi finiamo sempre col dubitare: sarà stato? non sarà stato? proprio così? non altrimenti? Quando pure ci riuscisse, per mera ipotesi, di distaccare e d'isolare un'esperienza da tutte le altre, noi non saremmo più in grado di trovare nè in essa, nè tanto meno fuori di essa, caratteri o criteri distintivi tali, che ne documentassero in modo inequivocabile l'oggettività, il valore di realtà, il significato intrinseco. Infatti tutti questi valori teoretici sono *relazionali* e non si possono quindi stabilire, se se ne sopprimono o mutilano le *relazioni*.

Lo stesso si dica di tutte le nostre concettualizzazioni profilate armonicamente alla stregua di determinate categorie, se spinte fino alla individuazione. Finchè ne ragioniamo sulle generali, una tal quale approssimazione potrà essere mantenuta. Quando vogliamo puntualizzare, le corrispondenze tra categoria ed esperienza si fanno sempre più problematiche.

Neppure delle misure quantitative, che costituiscono sinora il successo più clamoroso del nostro processo teoretico, noi possiamo asserire la verità, se ci proviamo a individuarle, a localizzarle, a pretenderne la rispondenza biunivoca, parte a parte, unità a unità, nello stile del vecchio, ma non mai interamente abbandonato, pitagoreismo. Il probabilismo nella scienza contemporanea ha questa profonda ragione.

Tutte le nostre misure sono *relazioni* stabilite in base a unità non mai intrinseche, ma convenzionalmente prescelte, sicchè noi abbiamo bisogno sempre di conferme *indirette*, spesso dobbiamo contentarci di sole approssimazioni, e le troviamo, sia confrontando più misurazioni fra loro, anche di diverso ordine; sia ricorrendo a riscontri sperimentali e ad applicazioni tecniche. Ma allora, come vedremo meglio in seguito, siamo già fuori della semplice misurazione, e tanto più della misurazione singola.

98. Ciò premesso, noi possiamo autorizzarci finalmente due prime proposizioni positive, che vogliono controbilanciare i risultati negativi di tutte le ricerche, ipotesi e tesi anteriori.

1. L'indagine intorno al valore di verità deve trasferirsi da singole esperienze e dai rispettivi caratteri fisio-psichici e logico-categorici all'*intero processo conoscitivo.*

2. La verità ontologica dell'intero processo conoscitivo può essere stabilita, per quanto ciò possa sembrare un paradosso e financo una contradizione

nei termini, a patto di compierne una *verificazione d'ordine trascendentale*.

99. I. In verità, la prima proposizione, che passeremo ora a dimostrare, si ricava dal procedimento conoscitivo costantemente seguito, tanto in modo spontaneo ed empirico, quanto scientifico. Si tratta solo di porre in rilievo ciò che in tale procedimento è davvero costitutivo di valori di verità, mentre viene comunemente o sottinteso o trascurato; e di assegnare a ciò che comunemente viene invece additato in prima linea come fatto costitutivo, semplicemente valore di funzione derivata.

100. La coscienza comune diffida, l'abbiamo detto, delle sensazioni, percezioni, esperienze di una volta sola, e le rifà e controlla quante più volte può e sotto il maggior numero possibile di aspetti, cioè di relazioni. Ciò significa appunto che la coscienza applica, come per un istinto, il suo *criterio di certezza* non a singole esperienze, isolatamente prese, ancorchè gli appaiano precise ed evidenti, tanto meno a singoli aspetti di esse; sibbene al fatto della loro *persistenza*, ch'è quanto dire all'insieme di un *processo* intrinseco, alle quali esse appartengano, e per cui ci è data la possibilità di rifare, di rinnovare, non la medesima esperienza — chè nessuna esperienza si ripete mai identicamente — ma relazioni che noi siamo in grado di addizionare fra loro, per essere medesimamente orien-

tate, per contenere cioè i medesimi riferimenti ontologici o riferimenti di segno eguale.

E se dalle esperienze immediate passiamo ai concetti empirici, anche qui troviamo, che la preferenza è sempre istintivamente accordata non a singole concettualizzazioni, isolatamente prese, ma alle loro integrazioni mutue *più* complesse; e che la certezza di realtà cresce a proporzione del quantum di coefficienti integrati.

Abbiamo infatti constatato già, che la nostra stessa struttura mentale ci sollecita a non fermarci mai a un solo aspetto, a un solo rilievo categorico delle esperienze, ma a concettualizzarle sotto la maggiore possibile molteplicità di angoli visuali e di coordinate intellettuali. Noi attribuiamo spontaneamente maggior contenuto e valore di conoscenza a somme di sintesi anche mal connesse fra loro e raggruppate intorno a un medesimo simbolo verbale, anzichè a rilievi unilaterali.

Qui vogliamo chiarire, che se il quadro delle nostre categorie o coordinate massime, ch'è così decisivo per il configurarsi delle esperienze immediate pur nell'instabilità dialettica del pensiero, non forma in se stesso un *sistema*, nè un sistema *compiuto*, nè tanto meno un sistema *coerente* e *armonico;* costituisce tuttavia un *complesso relazionale*, le cui parti allo stato delle cose sono inscindibili e inseparabili, altro che per un artificio logico o con delle riserve mentali. Infatti se, come abbiamo detto, nessuna intima necessità logica lega astrattamente la sostanza alla causa, la causa al fine, la

quantità alla qualità e via dicendo, vero è poi, che noi non possiamo parlare in concreto di *sostanze*, senza rappresentarle e pensarle intuitivamente anche come quantità, qualità, cause, fini, e così via; noi non possiamo parlare di cause senza associarvi l'idea di fine, sostanza, misura, qualità, ecc.; non possiamo parlare delle quantità dissociandole totalmente dall'idea di entità, qualità, origine, scopo, ecc. ecc.

La verità è che tutto il complesso delle nostre categorie ha una struttura relazionale non arbitraria, la quale anzi, s'è venuta elaborando e svolgendo in millenni di evoluzione, sotto il dettato di esigenze vitali continuate e di bisogni imprescindibili e improrogabili: per la necessità sopratutto d'imporre *schemi d'ordine* al caos e al perpetuo flusso dei dati immediati della coscienza e dell'esperienza, e di fissare sistemi di riferimenti possibilmente stabili per la nostra azione. Tutti gli schemi d'ordine che la mente ha potuto escogitare e addizionare hanno quindi, pur nelle loro persistenti sconnessioni e immaturità, un'intima correlazione coi medesimi problemi esistenziali e sono collaudati nel loro insieme dalle soluzioni, tuttochè provvisorie e purtroppo anche fallaci, che la vita ha dato e continua a dare a quei problemi.

Noi possiamo adunque dire che l'idea di *processo*, inteso come integrazione continuata di relazioni sperimentate, le une con le altre, le anteriori con le attuali, le attuali con le future, è un prodotto non solo di dati mutevoli, continui

e discontinui, pertinenti e non pertinenti, che s'inscenano nelle esperienze, ma della stessa struttura mentale logico-categorica per cui tutte le relazioni singole esigono una mutua integrazione. E questa se non può compiersi in un sistema coerente astratto, deve compiersi in un sistema di esperienze, o per la via di esperienze tendenti a costituirsi in un *sistema* concretamente legato.

101. Ebbene, la scienza procede in tutto analogamente alla esperienza cosiddetta volgare. Tutta la scienza è una ricerca di *costanti* dell'esperienza e le costanti non sono che *relazioni invarianti* o *variabili vincolate* secondo una certa *legge di variazione*, epperò formanti un *gruppo*. Tutte le relazioni, comunque accertate nei singoli gruppi, se pure nel momento della ricerca possono apparire prive di correlazioni, tendono pur tuttavia a formare un blocco e a darci un certo *sistema ordinato* di esperienze reali o possibili. E il grandioso progresso scientifico e tecnico, di cui il genio umano s'inorgoglisce, dimostra che gli errori parziali vengono compensati abbondantemente dalla verità del processo. Si osservi che la scienza non solo diffida, come di una illusione, delle esperienze non rinnovabili, e tra queste preferisce le rinnovabili a volontà; ma diffida pure di esperienze ripetute (come si vede, per esempio, a proposito di metapsichica), finchè non si dimostrino *compatibili* col *sistema di realtà*, cioè con *l'insieme ordinato di pro-*

cessi precedentemente accertati, e cioè con le cosiddette *verità acquisite.*

Questo *principio della compatibilità*, di cui oggi si fa uso ed abuso nella scienza, esprime in fondo il valore privilegiato attribuito all'*intero processo conoscitivo* già in qualche modo stabilizzato, e l'omaggio reso alla superiorità del *sistema teoretico,* faticosamente edificato, in confronto a deviazioni o discordanze eventuali, ma parziali e giudicate marginali.

102. Per via di tentativi ininterrotti, ordinati e disordinati, metodici e casuali, d'ispirazioni quando felici, quando fallaci, degli stessi errori commessi, il pensiero è venuto intessendo a grado a grado le proprie integrazioni particolari e generali, con cui ha provato ad adeguarsi alle esperienze concrete, e ad indirizzarle riflessivamente con potere normativo alla stregua delle *costanti* rilevate. Nè in tutto questo lavorio sono isolabili categorie da categorie, sintesi da sintesi, esperienze da esperienze, verità da verità, errori da errori, verificazioni da verificazioni. I risultati positivi e negativi compongono un tutto intrinsecamente connesso e solidale, almeno per ciascun campo d'indagine e, appena possibile, espansivamente, per il più esteso campo di esperienze connesse fra loro dalla vita e per la vita.

A misura che il processo s'approfondisce, s'assoda, si conferma, si estende, anche il valore di conoscenza — come intuirono gli Stoici — si spo-

sta, si dilata sempre più energicamente verso la continuità, regolarità, totalità del fatto conoscitivo. E si noti che il concetto di *sistema* applicato all'esperienza come un solo tutto, rimarrebbe ormai salda convinzione, *pur se tutte le componenti particolari dovessero mutare*.

E così come abbiamo accennato, sono da considerare soltanto quali funzioni derivate e parziali del processo conoscitivo le proprietà psicologiche e logiche ch'esso riveste e che ne sono state rilevate, a torto isolandole fra loro, ed elevate, dalle varie inchieste gnoseologiche anteriori, al rango di caratteri primordiali e decisori. La forza dell'assenso, la passività del soggetto, notata dagli Epicurei e confermata da Locke, l'attività del soggetto, rilevata dagli Stoici e rimessa in luce da Maine de Biran e da Stuart Mill, la funzione dei concetti generali scoperta dal genio di Socrate, e variamente codificata da Platone e di Aristotele, il valore costitutivo dei princìpi di ragione, affermato da Cartesio, la sintesi a priori di Kant, son tutti aspetti, momenti, unilaterali, che suppongono un intero processo conoscitivo, nel quale si reintegrano e confermano.

Momenti parziali e provvisori ne sono pure, lo abbiam visto, le coordinate intellettuali o categorie, e quei tipi d'ordine o sistemi di relazioni ordinate, che noi riusciamo coll'impiego di quelle a ideare e con l'esperienza a verificare. E se fra essi tipi e sistemi le *relazioni di quantità e grandezza spiccano* per maggiore precisione e per una certa loro

universalità di stile, non per questo sono schemi meno unilaterali e meno vincolati a tutti gli altri coefficienti delle esperienze.

Il fatto stesso che noi non riusciamo a precisare il significato di alcuna singola relazione misurata, conferma ch'essa dev'essere reintegrata nel processo concreto e più ricco, da cui è stata astratta.

Le verificazioni sperimentali delle nostre misure, lo abbiamo visto, non tolgono al simbolismo matematico il suo carattere di *scelta* e il suo valore di semplice *approssimazione* verso *processi intrinseci*, ai quali tentiamo di accostarci coi nostri *insiemi mentali*, pur non essendo in grado di decifrare ontologicamente con certezza una sola esperienza.

103. Quando consideriamo l'esperienza nel suo complesso, sorvolando sulle sue necessarie discontinuità e sulle sconnessioni inevitabili, e anche sugli scompartimenti che la scienza vi traccia; e quindi pensiamo l'esperienza come un processo unitario — e per ora come *processo teoretico* soltanto — riappare subito evidente com'essa sia *incommensurabile* con qualsiasi tipo o schema d'ordine ideato e ad essa applicato nello sforzo continuamente rifatto di subsumerla entro dati campioni di relazioni e d'interpretarla a questo modo.

Per la ragion reciproca tutti codesti tipi o schemi d'ordine, ancorchè impiegati con successo, non possono aspirare a rappresentare che valori di verità parziali e inadeguati, e quel che più importa,

non allogabili con precisione — almeno allo stato attuale delle nostre esperienze — in alcun punto determinato della stessa realtà sperimentata.

Con tutto ciò, il procedimento ontologico, che l'uomo comune spontaneamente segue per stabilizzare le proprie esperienze e relazioni di vita, e che lo scienziato perfeziona, nelle costanti accertate, è *utilmente orientato*, se, come dicevamo, il sistema delle verità pratiche e scientifiche nel corso dei milleni e dei secoli, malgrado tutti gli errori e la necessaria precarietà, guadagna complessivamente in ricchezza di contenuto, stabilità e precisione.

Con ciò il valore della nostra prima proposizione è pienamente dimostrato.

104, Se noi ora vogliamo rilevare non caratteri isolati, ma tutti insieme i caratteri costanti ai quali il procedimento ontologico, sì volgare che scientifico, si attiene per sceverare esperienze da esperienze, e per distinguere, pur rimanendo nell'àmbito dell'immanenza, valori di realtà e di verità, possiamo dire questo.

Per quanto concerne la *realtà oggettiva*, i suoi caratteri interni, ai quali il soggetto la riconosce per tale, sono: *condizionalità e attività indipendente* di dati contenuti dell'esperienza dal soggetto dell'esperienza; *resistenza* all'attività del soggetto che tendesse a modificare l'ordine delle relazioni sperimentate; una *propria continuità* e in taluni casi, e almeno sotto determinati aspetti, sempre rela-

zionali, una propria *costanza* e *regolarità* di presentazione e di variazione.

Correlativamente, i caratteri propri della *realtà soggettiva* possono dirsi: *condizionalità e attività indipendente* dall'oggetto delle singole esperienze, *resistenza all'oggetto*, una propria *continuità* e talvolta *costanza* e *regolarità* dei propri modi di essere e di esperimentare.

Era senza dubbio nel vero il Locke quando scorgeva — con gli Epicurei — una prova del mondo esterno nell'impossibilità in cui il soggetto si trova di porre da sè in essere una sola sensazione o percezione. Ma era nel vero anche J. S. Mill quando vedeva nell'azione del soggetto e nella resistenza dell'oggetto i segni della loro rispettiva realtà e reciproca indipendenza. Solo che questi contrassegni psicologici possono valere soltanto come indici, ma non bastano ancora da soli a farci distinguere neppure l'esperienza del sogno da quella della veglia, e richiedono quindi l'intervento di altri coefficienti, quali la *continuità* e la *regolarità*, che, come tali, non sono più semplici caratteri, *psicologici* delle esperienze, ma *contrassegni indipendenti di processi intrinseci*.

A chiarire meglio la nostra caratterizzazione, osserviamo che quando molti psicologi, dagli Stoici ai moderni *volontaristi* (Wundt, James, Royce), hanno rilevato esattamente i momenti di attività nel soggetto dell'esperienza, hanno poi trascurato di notare, che un'attività non si misura da una

passività, ma da un'altra attività *contrapposta* e *resistente*.

105. In pratica avviene, anzi poichè non v'è altro metodo, deve avvenire questo.

Quando nella relazione-esperienza insorgono stati non di un momento soltanto — chè allora potremmo dubitare, e dubitiamo infatti, trattarsi di una nostra illusione o allucinazione — ma stati continuativi, ancorchè intermittenti, talvolta periodici, regolari e irregolari, dei quali, per le circostanze necessarie e sufficienti di presentazione, ripresentazione e variazione, non possiamo riferire al soggetto, ancorchè li abbia voluti e provocati, nè la persistenza, talvolta persino oppressiva, nè la decadenza o mutazione, inarrestabile, nè infine i modi e le leggi della variazione o cessazione; noi ci sentiamo autorizzati a postulare l'*esistenza* di almeno *una variabile indipendente*, ch'è quanto dire di una attività o realtà pretersubbiettiva e transubbiettiva, cui le anzidette modalità di esperienza siano da riferirsi quali funzioni dipendenti da essa variabile.

Correlativamente il soggetto, benchè sia sempre coimplicato, quale autocoscienza in tutti i termini della relazione-esperienza, è riguardato anch'egli come *una variabile indipendente*, che si comporti rispetto a quei termini ora da agente ora da resistente. A questa variabile a sè stante sarebbero da riferire, quali sue funzioni dipendenti o derivate, tutte le esperienze particolari che il soggetto fa di

se stesso, l'autoriflessione e l'inserzione pratica di modi soggettivi volontari nelle relazioni sperimentate, e fin nel mondo delle dipendenze oggettive, quando in contrasto, quando in accordo con esse.

Constatato ciò, quell'*intero processo conoscitivo*, al quale abbiam detto di volere applicare a preferenza il nuovo *criterio della verità*, si risolve in *due processi* variamente confluenti e interferenti nell'esperienza: l'*oggettivo* e il *soggettivo*, per ciascuno dei quali processi l'*unità, continuità e regolarità* delle esperienze particolari sarebbero, ancorchè ipoteticamente, riferite a due, almeno, distinte *variabili indipendenti* postulate: *la variabile X*, soggetto in sè, e la *variabile Y*, oggetto o mondo di oggetti in sè. Le indicheremo con FX e FY.

Tale è la configurazione schematica che assume qualunque *processo teoretico-conoscitivo*, ancorchè solo fenomenisticamente considerato.

E ci è quindi ormai manifesto, perchè, tale essendo la struttura psicologica, logica, categorica e ontologica del processo, non ci è dato di separare, nell'interiorità di ciascun processo, non che proprietà da proprietà, esperienza da esperienza, gruppi di esperienze da altri gruppi di esperienze.

106. II. Trattasi ora di affrontare risolutamente la seconda delle nostre proposizioni: il criterio di verità ontologica applicabile, non che a singole esperienze, all'intero processo conoscitivo, deve consistere in *verificazioni d'ordine trascendentale*.

Oramai è anche chiaro, che le due *variabili indipendenti* cui vengono riferite, quali loro funzioni derivate le esperienze particolari soggettive e oggettive, sono due *entità trascendenti*, e quindi, già per definizione, due ipotesi direttamente *inverificabili*. Se lo fossero, cesserebbero di essere trascendenti.

Volgarmente non si distingue fra ciò che noi abbiamo chiamato le *variabili indipendenti dell'esperienza* e le rispettive esperienze immanenti; e si trattano le esperienze particolari, oggettive e soggettive, per una sommaria identificazione dei rispettivi riferimenti ontologici con le esperienze medesime, quali esperienze reali e dirette del soggetto in sè X e dell'oggetto in sè Y.

Siffatta comoda sostituzione dell'immanente al trascendente è un *metodo*, dicevamo; un metodo pratico, che ha come tutti i metodi le sue imperfezioni, le sue fonti di errori, i suoi rischi, ma deve avere anche i suoi effetti utili, se viene ostinatamente applicato e si direbbe quasi gelosamente difeso. Provatevi a metterlo in forse nella prassi comune. Smentito, e sia nel campo oggettivo, talvolta atrocemente, sia per le sorprese che riserba il soggetto a se medesimo — si pensi al *me* da *me diviso*, ecc. —, passata la perturbazione, lo si riprende tale e quale.

Criticamente il problema si pone così: se ed in qual senso sia possibile di parlare di verificazione ontologica, cioè trascendentale, delle *variabili indipendenti dei processi sperimentati*. In termini

più precisi: come si possa senza uscire dall'immanenza verificare il trascendente, e come possa il trascendente restare trascendente ed essere tuttavia sperimentalmente verificato.

107. Si potrebbe argomentare, ch'evvi una contradizione in termini nel postulare una trascendenza che, appunto perchè trascendenza, è e deve restare inverificabile, e assumere, sia pure ipoteticamente di poterne fare delle verificazioni in seno all'esperienza.

Coloro che così ragionassero si costituirebbero da sè prigionieri di *definizioni verbali* e delle trappole del principio analitico dell'identità. Certo non ci vuole un grande sforzo a definire due termini in modo che si escludano reciprocamente, per concludere poi che si escludono. Ma questa sarebbe logica verbale e formale, tautologia, non ontologia.

Poichè l'obbiezione mi è stata mossa anche recentemente da persona autorevole nel campo filosofico (Cfr. il vol.: *Il realismo* di Olgiati e Orestano), desidero chiarire subito, che il problema di assegnare un certo valore, sia pure in forma d'incognite, alle *variabili indipendenti* di funzioni date come *variabili dipendenti*, non ha nulla di assurdo, anzi acquista un rigore matematico. Già Leibniz in base alla convergenza stabiliva il valore di una serie senza conoscere l'origine della serie. Psicologicamente si tratta di risalire col *metodo dell'inerenza* (cfr. i miei *Prolegomeni*) da stati e processi cer-

ti dell'esperienza alle loro condizioni ipotetiche e di verificare, ancorchè sempre in linea congetturale, la plausibilità e la fecondità dell'ipotesi. Ontologicamente, si tratta infine di sviluppare da ipotesi di natura trascendentale *funzioni di direzione e di comando* sulle nuove esperienze e di congegnare per così dire una *scienza e tecnica della previsione*, che diventerebbe il laboratorio sperimentale delle nostre ipotesi trascendentali.

Parlare qui di contradizione logica è chiudersi in un vicolo cieco di definizioni verbalistiche e astratte, delle quali non sapremmo che fare.

E fino a quando noi prenderemo la nostra povera logica come unità di misura della realtà?

Con più fondamento si potrebbe parlare invece di un'*antinomia pratica*: fra le condizioni di estrema relatività in cui l'immanenza è costretta a dibattersi e la sua esigenza insopprimibile, teorica e pratica, di stabilire, ancorchè con un carattere indelebile di problematicità, correlazioni con un quid d'assoluto. Ma una tale situazione ch'è imposta non pure al nostro pensiero, alla nostra vita dal nostro destino di uomini, non può essere convertita in un'obbiezione; dev'essere accettata e affrontata coraggiosamente, e con tutti i mezzi possibili e fino all'estremo del possibile superata.

D'altronde è quell'*antinomia* che la vita risolve, deve risolvere, momento per momento. Se i nostri concetti c'imbarazzano e la vita praticamente se ne sbarazza, è segno che sono mal posti.

108. Il postulato di *variabili indipendenti dell'esperienza* corrisponde esattamente ai riferimenti ti ontologici o trascendentali che sono un fatto di esperienza, perchè insiti nelle localizzazioni e attribuzioni, in qualunque modo stabiliti, dei vari contenuti di esperienza, oggettivi e soggettivi, a un quid da cui l'esperienza dipenda.

Il senso comune non esita a proporsi l'ipotesi di tali *variabili*, nè a rispondervi affermativamente, rifondendo le variabili indipendenti, mediante altrettanti giudizi assertori, nei singoli *continui* sperimentati. In tal modo le esperienze stabilizzate fungono, puntualmente, da realtà immanente e trascendente.

Abbiamo detto: *esperienze stabilizzate* e sappiamo già che ciò vuol dire *processo continuativo*.

Per altro la stabilità non è mai assoluta, come si rileva dal fatto che anche esperienze abituali vengono via via revocate in dubbio o trasformate, per lo spostarsi lento o violento dei sistemi di riferimento che credevamo definitivi e non lo erano.

Lo schema da noi tracciato accetta i riferimenti trascendentali allo stato di ipotesi, che s'impongono come un *fatto* e come un *problema*, ma restituisce tali ipotesi alla loro trascendenza perpetua e inconfondibile con l'immanenza e studia solo le *inerenze funzionali* che possano osservarsene in seno all'immanenza.

Per questo la verificazione ontologica o trascendentale, che noi esigiamo come *criterio di verità*

dei nostri processi conoscitivi non potrà mai essere *diretta*, nè completa, nè esaurita.

I limiti tra immanenza e trascendenza si potranno modificare, non mai sopprimere, e noi dobbiamo accettare il problema della verità ontologica in questa sua inesorabile rigidezza: necessità di ammettere ipotesi trascendentali, impossibilità di farne alcuna diretta verificazione, sola possibilità di verificazioni sperimentali eppur sempre problematiche, riserva di provvisorietà e precarietà teoretica di tutte le nostre verificazioni.

Questo il problema eterno del pensiero, della vita stessa, impegnata a mettersi momento per momento in una qualche relazione con l'assoluto, senza poterlo attingere nella sua intrinseca realtà mai.

109. Riferimenti ontologici e ipotesi trascendentali di *variabili indipendenti* delle funzioni sperimentate sono, dicevamo, un *fatto* e un *problema*.

Il senso comune se li pone puntualmente, cosa per cosa, dato per dato. Noi vogliamo esaminarli per ora in relazione alle due sole grandi ipotesi ontologiche, che abbiamo adombrate nella variabile indipendente FX per le esperienze d'ordine soggettivo e nella variabile indipendente FY per le esperienze d'ordine oggettivo.

Ma prima ci domanderemo: questo nostro procedimento, che riprende e sviluppa per la prima volta nel piano filosofico quello stesso procedimento empirico, che l'umanità ha sempre seguito, certo con sommarie e grossolane assunzioni,

ma anche con parziali successi nei suoi molti millenni di storia e di evoluzione mentale, è un procedimento discrezionale? optativo? arbitrario? E' tale che possiamo a volontà seguirlo o non seguirlo? Dobbiamo.

I riferimenti ontologici a variabili indipendenti sono prima che un *problema* un *fatto*, e, come abbiamo anche dimostrato, un fatto insopprimibile, una componente necessaria di tutte le esperienze.

Anche chi voglia limitarsi nel modo più restrittivo a vivere l'esperienza del momento, così come ci si offre, flusso perpetuo di stati discontinui, deve viverla a maggior ragione con tutti i dati che essa in punto di fatto contiene e impone, e quindi coi suoi *riferimenti* intrasubbiettivi ed extraobbiettivi ontologicamente intesi.

Persino il più radicale fenomenismo, dicevamo, appunto perchè tale, deve riconoscere che l'esperienza, pur nella sua più ristretta interiorità e immediatezza, consta di relazioni e ipotesi trascendentali, fenomenisticamente inesplicabili, ma anche inestirpabili e incorreggibili. E' questo l'angolo morto del fenomenismo. Esso non può nè negare la realtà dei riferimenti ontologici, nè spiegarli, nè abolirli.

110. Col fatto persiste il problema, senza scampo; anzi col salutare effetto di stroncare alla radice l'illusione di possedere la verità e riproponendo alla riflessione, anzi a tutta la nostra attività, sì teo-

retica che pratica, un problema fortunatamente inesauribile.

Vogliamo ora dare formulazione esatta a questo problema? Stabilito che tutta l'esperienza sì soggettiva che oggettiva postula da sè due variabili indipendenti FX e FY, noi chiameremo *dimensione trascendentale* la relazione interna alle esperienze, la quale le orienta e riferisce come variabili dipendenti, fx^1 e fy^1, alle rispettive variabili indipendenti.

Questa *dimensione trascendentale* non è dunque una nostra invenzione, nè un espediente teoretico; è quel *senso vettoriale,* (o *sagittale,* come oggi anche si dice), senso del *verso,* del *trasporto,* dell'*orientazione,* così delle singole esperienze, come dell'esperienza nella sua totalità, ond'esse vengono attribuite a *supposte realtà,* che vi ineriscono, vi si configurano e rivelano, pur rimanendo intrinsecamente inaccessibili.

Psicologicamente la *dimensione trascendentale* assume per lo più l'aspetto della *localizzazione* delle nostre sensazioni e percezioni. Superata questa prima fase essa diventa una *componente* e una *costante* di tutta l'esperienza e cioè l'attribuzione continua, espressa o sottintesa, che noi facciamo dei vari momenti e contenuti sperimentati a dei *continui* esistenti indipendentemente dal fatto di entrare nelle particolari relazioni in cui vengono appresi. Ontologicamente la stessa dimensione è l'asse della nostra *coscienza della realtà* e di tutti i sistemi di riferimenti e principi regolativi coi quali indirizziamo e governiamo la conoscenza e l'azione.

Precisiamo ancora che la dimensione trascendentale non va confusa con le dimensioni fisiche x, y, z, t, ecc., perchè queste sono tutte interne all'esperienza. Invece secondo noi tutte le dimensioni sperimentabili e misurabili all'interno delle esperienze, di qualsiasi *ordine* siano, debbono essere sempre moltiplicate per la dimensione trascendentale *dt*, se vogliamo avere l'intero quadro delle relazioni empiriche e trascendentali onde tutta l'esperienza risulta.

E specifichiamo ancora che di dimensioni trascendentali ve n'ha almeno due, una verso la variabile indipendente X per tutte le esperienze d'ordine soggettivo, l'altra verso la variabile indipendente Y per tutte le esperienze d'ordine oggettivo. La funzione della dimensione trascendentale o si ammette in tutte e due i sensi o non si ammette per nessuno. Vedremo invece la grande fecondità di questa ipotesi, e in generale di ipotesi trascendentali, nell'uno e nell'altro campo.

Se noi dunque chiamiamo FY e FX le due variabili indipendenti di tutte le esperienze singole e con fx^1 e fy^1 codeste esperienze nel duplice contesto soggettivo e oggettivo, possiamo stabilire la seguente equazione

$$FX \cdot FY \geqq (fx^1 \cdot fy^1)\, dt$$

dove il segno di uguaglianza sta a rappresentare la totale e perfetta adaequatio rei et intellectus, che possiamo soltanto dare per ipotesi come un caso limite; mentre il segno di disuguaglianza esprime

la constatata inadeguazione di tutta l'esperienza verso il suo sfondo trascendentale e noumenale, e spiega la coscienza della parzialità, da noi rilevata sin dal primo momento, nonchè la ragione per cui il problema ontologico è, dicevamo, inesauribile.

111. Impostato in questi precisi termini il problema ontologico, si dimostrano esatte le due proposizioni poste da noi a base della ricerca di un nuovo *criterio della verità;* e cioè: 1) che la verità potrà risultare più dall'intero processo, che dai singoli momenti in cui esso si analizza, anzi si accrescerà funzionalmente con l'ampliarsi e l'arricchirsi e l'approfondirsi di tale processo; 2) che tutti i tentativi di stabilire il criterio della verità, ontologicamente inteso, al di qua dei riferimenti espressi dalla dimensione trascendentale, chiudono l'indagine in una situazione assurda, senza via d'uscita; perchè l'unica verificazione conducente è quella che si applica direttamente alla dimensione trascendentale e indirettamente alle realtà postulate. Una tale verificazione è possibile?

112. Il problema è teoretico, ma non teoretico soltanto. Ed errarono tanto coloro che si sforzarono di risolverlo soltanto con mezzi teoretici, quanto tutti i pragmatisti d'ogni sorta, che pretesero di risolverlo prescindendone e movendo da premesse totalmente scettiche.

Finchè rimaniamo al semplice rilievo dello stato di fatto e ci limitiamo a constatare che ciascuna

esperienza contiene ipotesi trascendentali, il problema, che tale stato di fatto impone, resta e resterà sempre insoluto.

Ripetiamo pure infinite volte la costatazione dell'esistenza dell'ipotesi: un'ipotesi rinnovata infinite volte non diventa verità.

Per verificare, adunque, i riferimenti ontologici, le ipotesi trascendentali, la legittimità delle variabili indipendenti dell'esperienza postulate in funzione delle esperienze, noi abbiamo bisogno di un tipo d'esperienza, che non sia una semplice ripetizione del problema, ma vi aggiunga altri coefficienti di risoluzione, d'ordine più complesso. Abbiamo cioè bisogno di un tipo di esperienza, che non ricalchi semplicemente la precedente, anzi la integri, la controlli e la superi,

A nostro giudizio questo tipo di esperienza, cioè il processo integrale, col quale noi possiamo proporci e sperare di confrontare e verificare la dimensione trascendentale delle nostre proposizioni teoriche, è *l'azione*. Lo dimostreremo tra poco.

Ma prima desideriamo chiarire con due confronti la posizione da noi assunta. Renouvier disse: *tout est relation et par conséquent rien n'existe*. Errore. Esistono i termini della relazione e i loro riferimenti trascendentali. E Hamelin chiamò *métaphores tactiles* tutte le proiezioni concettuali su una realtà in sè. La nostra *dimensione trascendentale* non è una metafora tattile, ma una dimensione che ha le più grandi analogie con l'*unità immaginaria*, cioè con un vero *operatore*.

Capitolo X

CONCETTO CRITICO DELL'AZIONE

113. Definito il trascendente ciò ch'è e rimarrà sempre fuori dell'esperienza, la verificazione trascendentale, in cui vogliamo riporre il *criterio della verità*, non può esser fatta che in seno all'esperienza e in termini di esperienza. Di qui non si esce.

Abbiamo detto di voler trovare coefficienti di risoluzione nell'esperienza dell'*azione*.

Dobbiamo tuttavia attenderci d'incontrare sulla soglia di questa nuova indagine due obbiezioni.

Voi volete distinguere esperienza da esperienza: l'esperienza del conoscere, che conterrebbe una sua dimensione trascendentale ipotetica, e l'esperienza dell'agire, la quale servirebbe a verificare questa dimensione o ipotesi trascendentale. Ma conoscenze e azioni sono pur sempre degli atti entrambi soggettivi, esperienze immanenti come tutte le altre nella vostra soggettività. E se non vi è dato di ravvisare la verità o l'errore in senso ontologico o trascendentale, per *caratteri interni all'esperien-*

za teoretica, altrettanto impossibile vi sarà di ravvisare questo significato o valore trascendentale per *caratteri interni all'esperienza dell'azione*.

Inoltre voi volete distinguere quel tipo di esperienza che chiamate azione dall'altra esperienza cosiddetta conoscitiva. Vero è invece, che le esperienze particolari che chiamate azioni vi sono note in quanto da voi stessi *apprese*, nell'identico modo in cui apprendete ogni altra esperienza; e allora anche l'esperienza dell'azione si risolve in esperienza teoretica; e siamo daccapo.

114. Siamo daccapo davvero con questa seconda obbiezione, che riproduce in fondo la tesi intellettualistica cartesiana, di cui abbiamo discorso in principio.

Se con asserire, che anche l'esperienza dell'azione dev'essere conosciuta, si vuol dire semplicemente che deve aversene coscienza, avvertimento interiore, autocoscienza, qual novità è codesta? Senza avvertimento interiore non avrebbe luogo esperienza di alcun genere, nè teoretica, nè pratica. Ma se vuol dirsi, che ogni avvertimento sia pensiero e che ciascuno stato avvertito, sol perchè avvertito, si risolva in un atto di pensiero, noi abbiamo contestato la legittimità di questa subsunzione e interpretazione; se pure tutto il dibattito non si dilegui, come pure dubitammo, in una questione di parole.

Resta la prima obbiezione, che non è più tale, se si ponga mente, che noi pure abbiamo procla-

mato senza riserve l'insuperabile immanenza dei processi esperimentati e la perpetua trascendenza delle variabili indipendenti postulate, a integrazione ontologica delle esperienze particolari e dell'esperienza stessa nella sua totalità.

Ma appunto perchè non abbiamo che l'esperienza su cui fare assegnamento, è necessario affondare in essa le più sottili analisi e introdurvi le maggiori possibili distinzioni fra esperienze ed esperienze. E in conchiusione: o noi riusciamo per questa via a stabilire punti fermi del nostro sapere e del nostro potere e a spostare i limiti della nostra ignoranza e soggezione; o non rimane che adagiarsi nell'immobilità di un insuperabile scetticismo.

Il problema si pone adunque secondo noi così: nell'esperienza dell'azione intervengono *coefficienti nuovi* che non operano nella esperienza teoretica? L'esperienza dell'azione è o no di un *ordine più complesso* rispetto all'altra, sì da aggiungervi un *sistema di riferimento nuovo* non compreso nel primo rapporto e con ciò un criterio di maggiore attendibilità?

115. Anzitutto a quali caratteri distingueremo l'esperienza dell'azione dalle reazioni soggettive che continueremo a chiamare in omaggio alla tradizione *teoretiche* (benchè, come vedremo subito, non contengono esse soltanto tutto il valore di teoricità, anzi non bastano mai da sole a fondarlo)?

Cominceremo dal notare che la distinzione fra esperienza teoretica ed esperienza dell'attività pra-

tica è, con una certa sua grossolana rigidezza, di ragion comune. Stabilirla e mantenerla anche approssimativamente è una esigenza della nostra attività, una condizione essenziale dell'economia dei nostri sforzi, quasi alternativamente orientati ora in senso riflessivo, ora in senso deliberativo ed esecutivo.

Ricordiamo di avere distinto le attività del pensiero in funzioni di stabilità, economia e *direzione* delle esperienze.

L'attitudine ricettiva e passiva del soggetto, che si sforzi di contenersi da spettatore imparziale delle proprie esperienze, sì soggettive che oggettive, per stabilizzarle e concettualizzarle, non può essere confusa con quella in cui il soggetto *diriga* le sue esperienze e cioè tenda a mettersi in una relazione nuova, da lui voluta. In questa fase egli sviluppa impulsi suoi propri e produce un certo *lavoro,* diretto a mutare *intenzionalmente* i modi e contenuti dell'esperienza. Chiameremo anzi *endotelica* l'attività diretta a modificare stati soggettivi, *esotelica* quella diretta a modificare relazioni oggettive (Cfr. i miei *Prolegomeni*).

Ora l'identificazione o confusione delle due attitudini del soggetto, spettatore o attore, non è ammissibile, perchè trattasi di *complessi seriali* diversamente costituiti; ma non è neppure possibile, perchè i due momenti sono anche *correlativi* fra loro, si condizionano e s'integrano reciprocamente e debbono, appunto perciò, essere tenuti *associati* e *distinti.*

116. Rinviando per ora l'indagine delle relazioni che passano tra l'azione e la funzione assiologica o valutativa, rileveremo qui le differenze di caratteri psicologici e strutturali fra esperienza teoretica ed esperienza dell'azione.

Le differenze d'ordine psicologico non sono in verità assolute. Possiamo dire questo: che l'esperienza dell'azione comprende, oltre ad una più vivace autocoscienza del soggetto, un corteo di sentimenti, emozioni, affetti, i quali vi hanno *sempre* parte — ancorchè talvolta dominati o attenuati, massime nelle azioni ripetute; — e che fra i sentimenti predominano quelli di *eccitamento*, di *tensione*, di *attesa*, di *sforzo;* seguìti, al termine della modificazione voluta, quando sia raggiunta, dai sentimenti contrari di *quiete*, *sfogo*, *appagamento*, *riposo*. Nell'attività meramente ricettiva e riflessa invece, il corteo di questi sentimenti si riduce e in generale tutta la sindrome emotiva è di tanto semplificata, quanto più si oscuri l'autocoscienza del soggetto, autore delle sintesi, la quale diventa qui un vago sottinteso a proporzione del crescente automatismo mentale.

Essenziali sono invece le differenze di struttura dei due tipi di esperienze.

L'attività teoretica *s'inibisce* scrupolosamente qualsiasi intervento che possa modificare la fenomenologia delle esperienze immediate; *scevera*, con la maggiore possibile evidenza, quel ch'è noto da quel che non lo è; ed infine *astrae* dai complessi

relazionali concreti singoli dati, momenti ed aspetti, per concettualizzarli meglio.

L'esperienza dell'azione presenta caratteri esattamente opposti:

1) *proposito deliberato* del soggetto di modificare *mediante il proprio intervento* le esperienze consecutive in un modo *previsto e voluto;*

2) *associazione globale*, in una sintesi unitaria presa a base della previsione, di tutti gli aspetti e momenti parziali dell'esperienza e *reintegrazione* dei termini *noti* di essa con tutti i suoi termini *ignoti;*

3) *verificazione* a posteriori dell'effetto previsto, mediante un confronto della previsione con l'effetto raggiunto.

L'esperienza dell'azione contiene dunque fattori e sistemi di riferimento che mancano alla semplice attività teoretica. È *pluriseriale* d'un ordine più complesso,

117. Qui possiamo attenderci una nuova obbiezione.

Taluno potrebbe infatti osservare, che tutti questi caratteri, sì psicologici che strutturali, sono comuni all'esperienza dell'azione tanto nello stato di veglia, quanto nello stato di sogno.

E noi dobbiamo convenirne. E' vero che si danno talune differenze costanti tra sogni e veglia, precisamente per quel che concerne l'esperienza dell'azione e in particolare il sentimento dello sforzo, Ma a parte tali differenze, che la psicologia fi-

siologica ha esattamente osservato; a parte anche le constatazioni di correlazioni fra sogni e veglia, rivelate dalla *psicanalisi* del Freud e suoi seguaci; noi dobbiamo consentire che di nessuna esperienza particolare, neanche dell'azione, *se isolatamente presa*, è dato di stabilire, per via di suoi attributi interni, il carattere illusorio o realistico, la verità o l'errore. Non esiste una *unità di misura o pietra di paragone* della verità, che ci metta in grado di determinare il valore probante nè delle *singole* proposizioni, nè delle *singole* azioni, prese una ad una.

Bisogna quindi tener fermo che, anche parlando di esperienza dell'azione, noi intendiamo riferirci a *processi* e non a *momenti isolati* della nostra attività.

Conseguentemente, e in analogia ai giudizi teoretici, avranno un maggior valore probante le azioni ripetute, specie se ripetibili a volontà, che compongano delle *serie*, dei *continui*, dei *complessi*, dei *processi*, dei *gruppi*, dei *sistemi*. Anche qui saranno la *persistenza*, la *costanza* e in dati casi la *regolarità* delle esperienze dell'azione, che ne puntelleranno l'incerta significazione ontologica.

118. Già dall'anzidetto risulta: 1° che l'esperienza dell'azione è un'esperienza d'ordine più complesso dell'esperienza meramente ricognitiva; e 2° che l'esperienza della verificazione — sia che confermi e sia che smentisca — è un'esperienza d'un ordine più complesso ancora di quello della semplice previsione.

Con l'*azione* il soggetto si colloca in una *relazione definita* di fronte alla *totalità* degli elementi noti e ignoti, certi e ipotetici, conoscibili e inconoscibili, immanenti e trascendenti, attuali e inattuali dell'esperienza, ch'egli si propone di modificare o di porre in essere. In particolar modo tutti i riferimenti ontologici implicati nelle esperienze anteriori e rimasti sospesi allo stato di semplici ipotesi, tutte le dimensioni trascendentali in una parola, vengono provate al cimento delle ulteriori previsioni e verificazioni. E le verificazioni registrano nei nostri *successi* o *insuccessi* talune risposte, benchè indirette, sperimentali e in qualche modo, anche negativo, sempre probanti, alle ipotesi e dimensioni trascendentali contenute nelle previsioni, e tolte a fondamento e guida dell'azione.

Infatti le funzioni FX e FY, che noi abbiamo postulato nella riflessione sul soggetto in sè e oggetto in sè, non rimangono nel vuoto, isolate da ogni relazione con l'esperienza. Al contrario vengono messe in una certa *equazione*, sia pure sotto forma d'incognite, nelle nostre previsioni. Ma appunto come incognite di una equazione esse vi assumono funzionalmente determinati valori, fra infiniti possibili, e precisamente dati valori di realtà e di verità. Il *successo* o l'*insuccesso* delle azioni è quindi come la risoluzione di tali equazioni; e cioè la determinazione di un qualche valore particolare delle incognite in esse contenute; è la risposta, affermativa, negativa o condizionale, che la realtà tutta, immanente e trascendente, dà al nostro mo-

do di concettualizzare, integrare, prevedere e agire. Sicchè le dimensioni trascendentali, ancorchè limitatamente alle equazioni in seno alle quali le mettiamo alla prova, sono ***verificabili***, come si voleva dimostrare.

119. L'azione nella totalità delle sue condizioni, delle sue determinanti e dei suoi risultati, è l'esperienza integrale, *actus omnium, complicatio omnium*, l'istanza superiore, che compulsa la realtà soggettiva e oggettiva nell'intero sistema delle sue componenti fenomeniche e trascendentali, e ne raccoglie rivelazioni e responsi, ancorchè in termini di nuove esperienze, cioè soggettive e immanenti sempre, tali tuttavia che servano e talora bastino a confermare, smentire o correggere i nostri orientamenti ontologici; a istruirci circa l'opportunità di mantenere o modificare in un senso determinato la dimensione trascendentale delle nostre esperienze immediate e riflesse.

L'azione è l'*experimentum crucis* della verità e dell'errore delle nostre acquisizioni teoretiche e dei nostri riferimenti trascendentali; essa è il vero e il solo fondamento del nostro sapere realistico, così empirico e tradizionale, come scientifico, intorno sia al soggetto, e sia all'oggetto, ontologicamente, cioè assolutamente presi.

120. Bisogna naturalmente allargare il concetto di azione.

Si noti infatti che sull'*azione* si fondano le scienze sperimentali e la tecnologia scientifica.

L'esperimento scientifico è un'*azione privilegiata*, rinnovabile a volontà, per essere noi riusciti a prestabilire e a precisare le condizioni necessarie e sufficienti per il suo prodursi e variare.

E azione sono pure le prodigiose invenzioni e applicazioni della tecnica, che confermano le verità scientifiche note e dànno adito a scoprirne di nuove, com'è spesso avvenuto nella storia della scienza.

Ma azione sono anche tutti gli empirismi tradizionali, che pure realizzano delle verità, talvolta notevoli, benchè non si sia in grado di dimostrarne il come e il perchè. Abbastanza spesso il progresso scientifico li conferma in modo inatteso.

Azione è tutto quel continuo riflettere e disporre del soggetto su se stesso e quel suo volersi a un dato modo, quel suo inserirsi con formule di comando non solo nelle relazioni extrasoggettive, ma anche nella propria esistenza. E così via.

In ciaschedun caso viene sempre stabilita con l'appoggio della dimensione trascendentale una qualche relazione nuova non solo coi dati dell'esperienza, ma con lo sfondo noumenale in cui quei dati si reintegrano; e le risposte che l'azione dà, anche se negative, sono in ogni caso e in ogni senso rivelatrici.

121. Riprendiamo il concetto di equazione,

E consideriamo le esperienze — per il fatto dei riferimenti ontologici che contengono — come funzioni derivate parziali o variabili dipendenti. Il problema ontologico, come già accennammo, diven-

ta: trovare le variabili indipendenti rispetto a cui determinati gruppi o complessi o sistemi di esperienze siano da considerare come casi particolari o valori differenziali, o integrazioni parziali e derivate.

Tale è in fondo la posizione che assume il senso comune e tale è anche quella che noi abbiamo adottata.

La *riflessione teoretica* pone il problema, ma non lo risolve e si ferma alla semplice constatazione della presenza di riferimenti ontologici o ipotesi trascendentali, ch'è quanto dire, all'impostazione delle incognite. L'*azione* pone il medesimo problema, e lo risolve, benchè in un senso tutto particolare, che non va oltre le relazioni esperimentate. In ogni caso l'azione acquista a sua volta un impensato *valore teoretico di ordine più complesso.* E qui è la chiave di tutto.

Si osservi anzi la singolarità della situazione.

Il pensiero teoretico, che si contiene in modo meramente ricettivo e obbiettivo rispetto alla fenomenologia e si confessa tributario di ogni suo dato verso la realtà sperimentata, dovrebbe essere il più vicino a codesta realtà; e invece se ne allontana quanto più la simbolizza in termini rappresentativi e concettuali, che in fondo trasfigurano le esperienze immediate e vi si sostituiscono.

Al limite, come per esempio, nelle supreme sintesi della fisica matematica, la funzione concettuale, giunta alla frontiera estrema della propria oggettività, si trova con un pugno di equazioni sim-

boliche, nelle quali essa non è più capace di distinguere dove finisce il pensiero e dove la realtà comincia.

Quando invece il giudizio teoretico si reintegra nell'azione, mediante un intervento positivo della soggettività, che non vuol più rimanere meramente passiva e ricettiva, ma rifare essa a suo modo l'esperienza, dovremmo conseguentemente allontanarci di altrettanto dal reale dato ed invece è questo il momento che ci tuffiamo risolutamente in piena trascendenza e la forziamo ad entrare in qualche modo nelle nostre equazioni ed a rispondere realisticamente alle nostre domande. L'azione ha più valore oggettivante e oggettivo della riflessione.

122. Precisiamo ora di più.

Dicevamo, il problema ontologico può essere formulato così: stabilire *variabili indipendenti* dell'esperienza, le quali stiano, pur come *incognite*, in una qualche relazione definita con gli altri termini noti delle equazioni adoperate a rappresentare l'esperienza concreta. Questa, a sua volta, può venir messa in equazione come un sol processo, ovvero analizzata in diversi processi, insiemi o gruppi particolari. Per ciascun processo, insieme, gruppo noi postuliamo altrettante *dimensioni trascendentali*. Chi avesse ancora qualche resistenza a un tale postulato, cerchi di raffigurarsela analoga all'*unità imaginaria*, che è come una *dimensione* aggiunta a tutte le altre unità e malgrado la sua denominazione non è nell'analisi e nel calcolo meno operativa

delle altre. Infatti dall'introduzione dell'unità imaginaria, dovuta al nostro Bombelli, e dai numeri complessi e ipercomplessi, che con essa si ottengono, data per la matematica moderna un incredibile accrescimento delle sue possibilità e il suo attuale più ricco sistema di metriche, di enti e procedimenti.

Errerebbe dunque chi supponesse che la dimensione trascendentale, per essere una ipotesi, non modifichi in nulla il gruppo delle altre dimensioni e relazioni. Essa non va semplicemente addizionata, ma *moltiplicata* per tutte le altre dimensioni e per tutti gli altri coefficienti. Il che vuol dire ch'essa interviene come un operatore vero e proprio a determinare orientamenti e a imprimere un proprio *senso* e *verso* all'intero gruppo e in totale all'intera esperienza.

La nostra *dimensione trascendentale* moltiplicata per tutte le funzioni fx^1 e fy^1 (anch'esse moltiplicate tra loro, come nella formula da noi proposta), è quel poco più che può schiudere le vie di mondi intrinseci sconosciuti ed è quel poco meno che, ove manchi, acceca e può fare che per noi interi mondi scompaiano.

123. Il problema del criterio della verità così posto non solo non ha nulla di assurdo, ma ci si presenta al contrario come un problema solidalmente scientifico e metafisico. E ripetiamo: è qui la chiave di tutto, la matrice della nuova scienza e in una a questa della nuova metafisica.

A questo problema si riattacca il *metodo dell'inerenza*, col quale proponevo nei *Prolegomeni* di esaminare relazioni ipotetiche, ma pur sempre verificabili, benchè in modo indiretto, fra esperienze concrete e condizioni non direttamente sperimentabili delle esperienze stesse (es., il subconscio). Al medesimo problema si attiene la mia proposta più volte fatta, anche per ragioni d'ordine logico, di trattare i *concetti generali* non più come entità sostantive e statiche, ma come *equazioni differenziali* d'una o più variabili aventi ciascuna un proprio limite di variazione (Cfr. *Le idee generali*, Vol. IV).

L'impostazione del nostro criterio della verità è strettamente *scientifica*, perchè tutta l'esperienza, massimamente controllata e progredita rimane alla base dell'intero processo, che se ne alimenta, accresce, perfeziona; ed è intrinsecamente *metafisica*, perchè salda punto per punto tutta l'immanenza nella trascendenza non solo per una integrazione teoretica, ma per le progressive rivelazioni e conquiste dell'assoluto nella vita. Per tal modo scienza e metafisica non sono entità che si escludano a vicenda o che procedano per vie divergenti e neppure parallele. I due processi s'integrano e potenziano mutuamente.

124. Qui ci corre l'obbligo di segnare subito alcune frontiere alle possibilità che il nostro metodo offre.

Nell'azione noi possiamo attenderci di verificare:

1°) che la realtà fenomenica non è solo una fun-

zione dipendente della soggettività empirica, ma genericamente di una *realtà in sè* sì soggettiva che oggettiva, cui l'esperienza teoretica e pratica può venire riferita e collegata mediante dimensioni trascendentali, con maggiori o minori probabilità di *successo*.

2°) che la realtà in sè è genericamente tale da assumere in concreto e sempre in termini di nuove esperienze, quei particolari uffici e valori che noi, ipoteticamente e caso per caso, le assegniamo.

Di là da queste constatazioni, benchè importantissime, la nostra verificazione non va.

E ciò significa:

che i simboli verbali, concettuali, matematici ecc., coi quali fissiamo le nostre acquisizioni conoscitive, non vengono mai verificati in se stessi; sono e rimangono segni di equazioni umane, e come tali, segni irrimediabilmente soggettivi, legati alla struttura linguistica, logica e categorica del nostro pensare;

che delle nostre ipotesi o dimensioni trascendentali non possiamo fare, neppure indirettamente, alcuna verificazione puntuale;

che le risposte che otteniamo, mentre sono circoscritte a quei soli valori che noi abbiamo nei congrui casi postulato; non hanno mai un significato univoco e monovalente, per restare ignoto tutto lo sfondo della relazione trascendentale solo genericamente postulata e solo approssimativamente verificata;

che infine il trascendente rimane incommensurabile con tutta l'esperienza, la quale a sua volta,

come già dimostrammo, è incommensurabile con tutti i nostri mezzi di espressione e di concettualizzazione.

125. Nonostante le frontiere or ora apposte a qualunque *recherche de l'absolu*, un punto rimane acquisito. Ed è: che nella *esperienza* cosiddetta *teoretica* rimaniamo assegnati ai fenomeni, di cui constatiamo bensì i riferimenti ontologici, senza tuttavia poterli nè sopprimere nè interpretare; laddove nell'*esperienza dell'azione* noi ci mettiamo in una relazione integrale, e benchè problematica e generica, definita e comunque sperimentalmente verificabile, non solo coi fenomeni, ma col loro sfondo noumenale, non solo con l'immanenza, ma con la trascendenza, non solo con quel ch'è relativo alla nostra soggettività, ma con un quid di *assoluto*; riservando questo termine a ciò ch'è e resta all'infuori delle limitazioni e condizionalità di qualsiasi esperienza particolare e che possiamo assumere come *vero per qualsiasi sistema di riferimenti*.

Confessiamo pure di non sapere in fondo nulla di preciso, ma la semplice certezza, che ci è ormai dato di acquistare, criticamente e sperimentalmente, di una realtà in sè, ha un valore enorme.

Noi sappiamo finalmente, che quanto esperimentiamo nell'ordine fenomenico lungi dall'essere un vano sogno, una fantasmagoria inconsistente e fatua, è *una vera realtà*, benchè *non tutta realtà*, *nè tutta la realtà*. Ciò ci conferma ad ogni modo nel

valore di « posizione assoluta » da noi assegnato all'esperienza.

126. La certezza, che qui abbiamo studiosamente conseguita, era invero anticipata nella coscienza comune e nell'esperienza quotidiana.

Per vivere noi dobbiamo risolvere momento per momento, anche con relativa approssimazione, ma con sufficiente adeguazione, il problema ontologico dell'integrazione delle nostre relazioni sperimentali con ipotesi trascendentali. La vita è un problema di relazione continuata, pur tra infinite discontinuità, non con semplici fenomeni, phantasmata, mere postille e parvenze soggettive, ma con processi intrinseci, con realtà in sè, realtà in sè essa medesima. E se noi questo problema risolviamo in un qualche modo positivo, viviamo; in caso diverso infallibilmente ci raggiunge il *dolore*, l'impoverimento della vita, l'*infermità*, la *morte*. Nè il problema può essere differito: vita nescit moras. Il fatto stesso di vivere prova dunque, che noi siamo già in un ordine di verità intrinseche, se pure non siamo in grado d'intenderle, nè di darne alcuna dimostrazione coerente e persuasiva.

Noi non possiamo pensare senza errore, ma non possiamo vivere senza verità.

Il coltivatore che getta nel solco la sementa, non sa nulla del mistero della vita, dal quale attende tuttavia fiducioso il rinnovato prodigio della preziosa messe. Ma non più ne sa il biologo, che per supplire alla sua persistente ignoranza intorno alle in-

time scaturigini della vita, ha inventato ancora un mito, tra il grammaticale e il fisiologico: i bioplasti. Persino il fatto quotidiano e universale del mangiare e del bere si risolve in fondo in un atto di fede.

L'azione va sempre oltre la conoscenza acquisita. Dove la nostra conoscenza s'arresta, l'azione riprende e avanza; dove la conoscenza dubita, l'azione afferma e se la scienza è agnostica, l'azione non può essere nè agnostica nè scettica: compulsa l'inconoscibile e lo costringe a manifestarsi in un modo purchessia. Perchè, mentre in fondo in fondo noi non sappiamo nulla, noi agiamo e dobbiamo agire come se sapessimo tutto. E alla fin delle fini con ragione, in quanto la realtà risponde più docilmente alla nostra azione, che ai nostri concetti.

Il genio di Machiavelli intuì ciò mirabilmente, quando disse che « la realtà non si lascia piegare col giudizio, ma con l'agire ».

E noi possiamo conchiudere che *verum est*, non (come diceva la Scuola) *id quod est*, ciò che si risolve in una tautologia, ma *id quod fit*.

127. Nel complesso delle esperienze sì teoretiche che pratiche han luogo, in termini fenomenici sempre, continue rivelazioni, *epifanie* di una realtà in sè; rivelazioni di una oggettività in sè in veste di vicende nel mondo: *eterofanie;* e rivelazioni di una soggettività egualmente in sè in seno alla soggettività empirica: *egofanie*.

La coscienza di un termine oggettivo, cioè onto-

logicamente riferito a un quid d'indipendente dal soggetto e dalla stessa esperienza che al momento ne facciamo, stimola il soggetto a rifare più e più volte quella data esperienza, pur senza potere ripeterla identicamente mai, nè fare altro che sostituire percezione a percezione, relazione a relazione, prospettiva concettuale a prospettiva concettuale. La stessa ricognizione fenomenologica è tutta animata da una serie d'interventi attivi, nei quali il soggetto analizza circostanze, le prevede, le modifica, le calcola, le controlla, ed incentra o aberra, corregge i propri errori, perfeziona i propri rilievi fenomenici e i propri procedimenti pratici. Nè in tutto questo lavoro, ch'è tutto un processo, è isolabile, dicevamo, esperienza da esperienza, errore da errore, verità da verità, verità da errore.

Il processo della conoscenza obbiettiva è tutto in questa successione e coordinazione di sforzi, comunque rivolti e compiuti, solidali, per cogliere quel che l'esperienza reca in sè di rivelazioni trascendentali. E le meravigliose conquiste della tecnica sono non semplici applicazioni deduttive di un sapere soltanto fenomenologico; ma il premio che riscuotiamo dalla realtà in sè per avere orientata felicemente la nostra attività complessiva, cioè teoretica e insieme pratica, in direzioni intrinseche, ontologiche, verso un quid d'*assoluto*.

Nell'immensa varietà e altissima frequenza delle nostre relazioni obbiettive, nell'aggrovigliarsi di vicende prospere e avverse della soggettività, ignota a sè stessa, profondata in seno a una realtà in-

commensurabile e impervia, fra potenze smisurate e ribelli, mal note e intrinsecamente inconoscibili; nell'affanno di scelte che debbono succedersi di continuo senza remora possibile, nelle quali il soggetto, ancorchè sprovvisto di serie garenzie teoretiche e pratiche, è costretto ad impegnare ad ogni passo la propria stessa esistenza...; il sapere dell'uomo progredisce sempre; questo minuscolo impercettibile esseruccio, lanciando innanzi a sè, nelle oscurità che l'avviluppano, i tentacoli sensibilissimi alla delusione e al dolore, delle sue integrazioni e previsioni e attese, si effonde sempre più in un mondo di relazioni ignote, e che rimangono essenzialmente tali; ma pure riesce a stabilirvi costanze, funzioni, regolarità, leggi; a conformarvi le proprie formule di comando, a dominare, almeno in parte, la condizionalità oggettiva spesso umiliante e tirannica del conoscere e dell'agire.

Malgrado l'insanabile relatività dei simbolismi impiegati e l'arbitrarietà e sconnessione delle concettualizzazioni e l'unilateralità delle nostre misure e previsioni; quante volte riusciamo a invertire un rapporto di dipendenza in un rapporto di comando, noi siamo già usciti dai vicoli ciechi dei singoli rilievi percettivi o dei singoli concetti o delle singole misure; abbiamo oltrepassato il limite generale delle nostre stesse proiezioni intuizionali e concettuali, e conquistato posizioni di contatto, relazioni positive, fenomenichhe e insieme trascendentali, umane e intrinseche, relative alla soggettività e assolute.

Il travaglio è dei più laboriosi e rischiosi. Ne sono parte essenziale e utile i nostri errori non meno che le nozioni esatte, le nostre contraddizioni, non meno che la coerenza, i nostri insuccessi non meno che i successi, il danno partito non meno che l'utilità raggiunta, la prigionia necessaria e la libertà trionfante.

Il trionfo del soggetto sull'ordine obbiettivo, benchè incompleto e sempre parziale e provvisorio, è progressivo, ed è gloria della scienza; non di questa o quella scienza particolare, ma di tutte le scienze — per quel che abbiam detto — strettamente collegate e indissolubilmente solidali.

Nel suo grandioso insieme di esperimenti e di conquiste, l'intero processo scientifico e tecnico dimostra, che se il pensiero umano non possiede la verità, si muove già tuttavia in una almeno delle vie maestre della verità.

128. Eppure questo soggetto, che avanza con stento indicibile, per tentativi, audacie, azzardi, fortune, sfortune, nell'urto d'infinite incognite, fra oscurità impenetrabili e rivelazioni inattese, ignora se stesso, dicevamo, tanto quanto il mondo di relazioni in cui è irretito.

Esso avanza come può fra queste, a passi incerti, inciampando, arretrando, cadendo, lanciandosi innanzi, armato d'intuizioni e di concetti, di previsioni e di propositi. Ma gli resta ancor sempre da esperimentare e rivelare sè a se stesso.

« Poco noto ad altrui, *poco a me stesso* », si dichiarava Manzoni.

Già senza un soggetto, ora agente e ora resistente, noi non avremmo l'esperienza di un oggetto a sua volta resistente o agente, che ora svanisca ad ogni approssimazione ed ora s'imponga nel modo più prepotente. Soggetto e oggetto si comportano reciprocamente da potenza a resistenza.

Ma che è poi il soggetto?

Noi sappiamo, che dire soggetto non vuol significare un che di dato, una entità indipendente da ogni esperienza, immutabile e immobile in mezzo a un mondo di relazioni che continuamente cambino e si muovano. Nell'esperienza immanente riferibile al soggetto non andiamo oltre date *funzioni soggettive* e le relative ipotesi e dimensioni trascendentali.

Ma come verso l'obbiettività il limite della percezione si sposta, quanto più ci approfondiamo nel sistema delle dipendenze obbiettive delle esperienze, moltiplicando i punti di contatto con l'in sè e provocandone le più impensate eterofanie; così pure verso la soggettività il limite dell'interna percezione o introspezione si sposta, e il contenuto dell'autocoscienza del soggetto si arricchisce più o meno, in ragione delle egofanie realizzate, delle esperienze che il soggetto vien compiendo di se medesimo. Si sposta quel limite, senza per altro poter essere mai soppresso. Recede anzi in tal modo, che i contatti con ciò che per ora chiameremo, pure in omaggio alla tradizione e solo per inten-

derci, *soggettività trascendentale, io trascendentale*, si fanno quanto più numerosi, altrettanto misteriosi. Anche nei riguardi del soggetto più fisica vuol dire più metafisica.

L'abbiamo visto. Quando noi spingiamo più a fondo che sia possibile l'analisi del soggetto, non analizziamo che dati a posteriori della esperienza della soggettività, dati di già obbiettivati in percezioni, giudizi, proiezioni (sarebbe più preciso dire introiezioni) sentimentali e concettuali. Ma il soggetto di tutte le sintesi non lo sorprendiamo mai. Ciò per la funzione, la famosa *sintesi a priori*. E per il contenuto?

Anche qui non v'è che l'*azione*, nel senso più lato, che rifletta in sè in modo più ricco di qualsiasi rilievo o giudizio teoretico, le rivelazioni soggettive: tanto più circostanziate queste, quanto più frequente e multipla e intensa è l'attività espressiva e realizzatrice della soggettività nelle sue relazioni di fatto; non mai tuttavia rivelazioni totali e definitive, ma che lasciano ogni volta campo ad atteggiamenti ignorati e impensati della soggettività medesima.

Soggetto e oggetto si comportano rispettivamente da potenza a resistenza, non tuttavia come due realtà esattamente definite e delimitate, ma come enti entrambi abissali, indefinibili, smisurati, incommensurabili, in se stessi e fra loro, inesausti in qualunque rivelazione, inesauribili a qualunque analisi.

Ben vero: al modo stesso che moltiplicare azio-

ni, interventi positivi, contatti coi dati obbiettivi dell'esperienza, importa accrescere ed estendere la ricognizione del reale obbiettivo in sè e il nostro dominio sul mondo sì fenomenico che trascendente; in modo analogo chi più agisce più si conosce e chi poco agisce poco si conosce (Cfr. *Prolegomeni*); chi più sviluppa le proprie relazioni volontarie in seno alla realtà vissuta, più esiste, più attua, concreta, costituisce se stesso, stabilizza la cognizione e il possesso di sè, almeno nel sistema di relazioni più frequentemente vissute.

129. Riprenderemo questo esame.

Qui notiamo ancora, che pur potendosi stabilire un parallelismo e forse una correlazione — come già da altri notato (Wundt) — tra l'approfondimento dell'esperienza del mondo esterno e l'approfondimento dell'autocoscienza, evvi nondimeno una sostanziale diversità tra l'uno e l'altro campo di esperienza. I due ordini d'esperienze sono l'uno rispetto all'altro *infungibili* non soltanto perchè diversamente riferibili, ma anche perchè altrimenti *consistenti*.

Nell'esperienza dell'oggetto, l'attività soggettiva si sente sempre condizionata e, ancorchè riesca a comandarle in qualche modo, sempre limitata e dipendente. I modi intrinseci di tale esperienza non possono essere dal soggetto nè costituiti, nè sostituiti, ma solo, in taluni casi privilegiati, *regolati*.

L'esperienza del soggetto, invece, per essere

quella di una attività indipendente e incondizionata rispetto al mondo delle funzioni obbiettive, è *costitutiva* di realtà: essa pone da sè la propria realtà e la propria legge, e fin la misura, in quanto realtà spirituale, dei propri errori, delle proprie illusioni e delle proprie verità.

Nella possibilità di sviluppare funzioni *regolative* della realtà obbiettivamente data, è il limite, spostabile, ma non sormontabile, della scienza del reale obbiettivo, limite della tecnica, del lavoro, della potenza dell'uomo sul mondo.

Nella possibilità di *costituire* realtà umane altrimenti inesistenti, che nulla che non sia il soggetto-uomo può porre in essere o surrogare, è l'assoluta novità e verità, tutta propria, che lo spirito umano reca nel mondo. Tale ad esempio il regno delle esperienze morali, poetiche, religiose, in una parola *il mondo dei valori umani.*

130. Prima d'andare oltre, vogliamo separare subito la nostra posizione da quella del *pragmatismo*, dell'*intuizionismo* e delle varie *filosofie dell'azione* da altri proposte.

Il pragmatismo, nelle sue espressioni tipiche formulate dal James, dallo Schiller, dal Dewey ecc., e l'*intuizionismo* di Bergson, Le Roy, Schmidt ecc., assumono un atteggiamento più o meno radicalmente *scettico* di fronte al problema della verità in senso ontologico o assoluto.

Affermando in termini nuovi il primato della ragion pratica, dichiarando la relatività o erronei-

tà o financo inconsistenza dei processi conoscitivi, abolendo l'autonomia dei giudizi teoretici a vantaggio di giudizi morali o utilitari e financo estetici; riducendo la verità delle tesi o proposizioni liberamente escogitate soltanto alla loro funzione pratica, sia nel piano dell'utilità biologica, o sia in quello dell'avanzamento etico o spirituale; chiedendo infine l'ispirazione di verità soltanto soggettive a modi di esperienza interiore, senz'alcun correlato, coi modi del pensiero; pragmatismo e intuizionismo sopprimono in fondo il problema ontologico nei suoi veri termini di adeguazione a un quid di assoluto trascendente, vero per qualsiasi sistema di riferimenti. Ma questo problema sopravvive, lo abbiamo visto, a tutti i tentativi di negazione, dommatici non meno di tutte le aprioristiche affermazioni.

Chè se anche la soppressione del problema fosse pensabile, rimarrebbe a spiegare il perchè poi di tutto questo ipertrofico e vano processo intellettuale, che verrebbe degradato a un soprappiù, a un ingombro, a una superfetazione inutile, anzi dannosa; mentre poi pragmatismo e intuizionismo continuamente vi ricorrono per teorizzare con senno a loro senno.

A pragmatisti e intuizionisti può sempre opporsi: primo, ch'essi, quando esagerano lo scetticismo teoretico a profitto del primato etico, invalidano in pura perdita gli stessi comandi e le stesse ispirazioni morali e spirituali; perchè vi sono elementi di teoreticità, quali componenti di qualsivoglia

processo, e tali componenti possono essere integrate e superate nell'azione, ma non per questo pretermesse, chè anzi nelle progressive conquiste dell'assoluto rappresentano coefficienti necessari e fecondi; secondo, che degradano la mente umana, sotto pretesto di liberarla e di elevarla, quando ne riducono i valori di verità soltanto a funzioni dell'utilità. L'animale che non sottilizzi troppo nelle sue distinzioni teoretiche e scappi ad ogni appressarsi di veri o supposti nemici, aumenta certo le probalità di salvarsi. Pragmatisticamente parlando, esso sarebbe più sapiente o altrettanto sapiente, che l'animale dai sensi più raffinati, il quale avesse imparato a proprio rischio a distinguere con maggiore sottigliezza e precisione.

Il limite utilitario del sapere non è necessariamente il più alto, nè è eguale per tutti.

131. Ho infine appena bisogno di dire che la nostra critica dell'azione non ha nulla di comune con la *philosophie de l'effort o philosophie de l'action*, de Maine de Biran, la quale si racchiude tutta nel concetto che lo sforzo (nisus) della coscienza, associato allo sforzo fisiologico, anzi muscolare, sia da considerarsi come un fatto primordiale, capace di determinare da solo l'opposizione dell'io e del non-io. Ben altro è per noi il problema della soggettività e dell'oggettività, assai diverso il modo in cui noi ammettiamo la funzione teoretica, intrinsecamente rivelatrice, dell'azione.

Nel prendere a guida l'*esperienza* come posizio-

ne assoluta e tanto l'esperienza teoretica, quanto quella dell'azione, noi non sappiamo ancora nulla di corpo, di muscoli, di nisus, e simili dati assunti da altri come punto di partenza.

Un tentativo *sui generis* e d'incontestabile pregio è oggi quello della *filosofia dell'azione* di Maurice Blondel. Ma questo esperimento, pur essendo pervaso da un alto rispetto della verità scientifica, è dominato da una preoccupazione, non dissimulata, di ortodossia etica e religiosa. Esso procede per successive esclusioni di alternative, alle quali vengono via via negati significato e valore; naturalmente col risultato di renderne anche inesplicabile l'esistenza di fatto e la funzionalità storica.

Noi, invece, come apparirà sempre più manifesto nel corso delle ulteriori indagini, veniamo ad ogni passo aprendo aditi alla moltiplicazione teoretica delle alternative, e non per un piatto latitudinarismo, ma per provare in tutti i sensi la potenza costruttiva dello spirito umano, la quale non è soltanto teoretica, ma può essere compromessa da una teoresi mal posta.

Accenneremo anche all'idealismo assoluto e costruttivo di I. Royce per rilevare come tra l'*internal meaning* e l'*external meaning* dell'idea sia mancato quel nesso determinante ch'è per noi la *dimensione trascendentale*, sì che tutto il processo rimane affetto da un incorreggibile soggettivismo e relativismo o deve salvarsi in un rinnovato platonismo.

Infine occorre appena dire che la filosofia del *co-*

me se poteva essere un *metodo*, come lo concepì Marchesini nelle sue *Finzioni dell'anima*; elevata a *sistema*, dal Vaihinger, manca di *ubi consistam*.

CAPITOLO XI

SVILUPPO ONTOLOGICO DELLE ESPERIENZE

132. I riferimenti ontologici delle esperienze sono ipotesi nei giudizi teoretici, e tali rimangono finchè non sia noto il risultato dell'azione compiuta alla loro stregua. Nell'azione quelle medesime ipotesi diventano incognite delle nostre più complesse equazioni e previsioni. Il risultato verifica e decide.

La teoresi non è dunque un procedimento che si esaurisca davanti la soglia dell'azione e consegni a questa le proprie conclusioni definitive quasi un decreto rimesso al potere esecutivo; è un dramma che invade e pervade tutto l'esperimento e cimento dell'azione e vi trova la propria risoluzione, il proprio epilogo, profittevole o dannoso, confortevole o scoraggiante, lieto o triste, istruttivo in ogni caso. Il processo teoretico culmina dunque nell'azione e questa sviluppa una teoresi più complessa e concludente di qualunque cogitazione anticipata.

« Was fruchtbar ist, allein ist wahr ». È vero solo ciò ch'è fecondo: intuì profondamente Goethe. Infatti la fecondità è indice di verità, in quanto conferma che la nostra previsione e azione ha inciso in un ordine intrinseco di realtà e vi ha esercitato una sua presa ben diretta.

Tale nella sua schematica semplicità il rapporto elementare da cui scaturisce il realismo, sì ingenuo, che critico. L'ingenuo conchiude frettolosamente con l'immedesimare i valori di realtà e di verità con le esperienze immanenti. Il critico mantiene rigorosamente distinti il dato empirico e il suo significato trascendentale, pur senza separarli mai.

133. Riprendiamo in esame l'equazione posta trattando del criterio della verità:

$$\mathrm{FX} \times \mathrm{FY} \geqq (\mathrm{fx}^1 \times \mathrm{fy}^1)\,\mathrm{dt}$$

dove *X* ed *Y* rappresentano le variabili indipendenti, cioè trascendentali, dell'esperienza del soggetto e dell'oggetto (o di un mondo di oggetti). Esse si trovano in un rapporto di plusvalenza o al più di eguaglianza rispetto a tutte le possibili funzioni dipendenti, a tutti cioè i singoli valori che quelle variabili possono assumere nell'esperienza concreta: x^1 e y^1. La dimensione trascendentale sta a rappresentare la relazione di ciascuna esperienza e di tutte insieme le esperienze col loro sfondo noumenale.

Questo schema rende esattamente conto del mo-

do di formarsi e di stabilizzarsi, del continuo integrarsi, correggersi, evolvere, della mutua correlazione e solidarietà di tutte le parti e di tutti i momenti, della esperienza ontologica, rimanendo il gruppo delle variabili indipendenti in ogni caso maggiore o, al limite di estrema adeguazione, eguale al mondo delle esperienze reali o possibili.

Analizzeremo ora lo svolgimento dell'intero processo nelle sue direzioni multiple entro il quadro così disegnato, per stabilire se la nostra formula abbia soltanto un valore descrittivo, oppure possa servirci a illuminare e a rendere più fruttuoso lo sviluppo ontologico delle esperienze.

134. Noi compiamo forse le prime, certo le più costanti localizzazioni di nostre esperienze in quella sezione di mondo, che ci è come assegnata e riservata in proprio e ch'è la più intimamente connessa con l'autocoscienza di esistere, pensare, agire: il nostro corpo.

Tutte le relazioni che noi stabiliamo fra l'anima e il corpo, o, come dicono i Francesi, fra il morale e il fisico, tra lo spirito e la materia, ecc., sono sempre relazioni fra esperienze ed esperienze, le une riferite al soggetto cosciente, preso in senso ontologico, $fx^{1}dt$, e le altre riferite a questo *oggetto privilegiato*, come il Bergson lo chiama, cioè all'organismo, anch'esso ontologicamente considerato, $fy^{1}dt$. Le necessarie correlazioni tra l'una e l'altra serie sono espresse dal segno di moltiplicazione tra le due serie, che rimangono per tal

modo distinte e connesse in tutta la loro estensione: $(fx^1 \times fy^1)\ dt$.

Che poi la coscienza della *oggettività sui generis* fy^1 del proprio corpo, e la convinzione di una particolare realtà di essa, distinta così dalla più intima soggettività, come da ogni altra realtà obbiettivamente data, sia proprio la prima a formarsi, col *senso generale corporeo*, come sostenne Rosmini, o col *sentimento dello sforzo*, come asserì Maine de Biran, o altrimenti, noi non sappiamo con precisione.

Certo il soggetto fa una esperienza continuata di questa sezione di realtà, la quale sempre e variamente sollecita la sua attenzione e riempie di sè, coi propri stimoli sensoriali ed in special modo con le proprie sensazioni viscerali, propriocettori od enterocettori, una parte almeno della coscienza, mentre poi serve come veicolo e strumento necessario di azione e di verificazione in ogni più complesso rapporto col mondo. Questa esperienza, che ha le sue costanti e i suoi imprevisti, è una componente di fondamentale importanza anche per lo stabilizzarsi della nostra nozione comune di *essere, realtà*, ecc., e diventa anzi il *modello* su cui noi interpretiamo l'accadere di molte altre esperienze extrasoggettive; es. l'*impulso*, l'*urto*, la *forza viva*, il *lavoro*, e in termini più generali la *causa efficiente* (Bain, Guastella).

L'*autocoscienza del soggetto* fx^1 non è forse altrettanto pronta a differenziarsi (il bambino parla prima di sè in terza persona) e a consolidar-

si, quanto quella della realtà del corpo, ch'è più presto presente alla coscienza e l'occupa talvolta, specie negli stati abnormi, in modo preponderante. Il più spesso la coscienza del proprio io s'immedesima con quella del proprio corpo. E non può quindi far meraviglia, se nei primitivi la prima idea di anima si forma come quella di un « doppio », il « Ka », del proprio corpo, forse in base alle esperienze del sogno; e se fin per Aristotele l'anima ha ed è la stessa *forma* del corpo.

135. L'espressione $(fx^1 \times fy^1)\ dt$ in se stessa e nei suoi riferimenti alle due variabili indipendenti FX e FY, anch'esse moltiplicate tra loro, dà ragione di tutte le forme dell'esperienza, e per cominciare di ciò che ho proposto di chiamare (Cfr. *Prolegomeni*): *sistema della vita*, in tutte le sue componenti psichiche e organiche, coscienti e non coscienti, oltre che nei suoi sfondi noumenali, insondabili, ma operanti.

La ricchezza di componenti del sistema della vita non è esprimibile, tanto meno è spiegabile, con alcun'altra formula e tesi.

Non con l'aristotelica rifusione totale e puntuale dell'anima nel corpo, rimessa oggi in onore dal *neovitalismo* (Driesch e suoi seguaci), perchè se le due realtà si riducono a un sol processo, non si può più intendere come le rispettive funzioni possano differenziarsi, influenzarsi reciprocamente e finanche contrapporsi. Non si spiega con la totale separazione dell'anima e del corpo in senso carte-

siano, perchè due entità toto genere diverse e distinte non possono più comunicare fra loro, se non per un prodigio di ogni momento, come avvertì tutta la speculazione consecutiva, dal Geulincx al Leibniz. Nè si spiega colla scompartizione kantiana tra fenomeno a noumeno, che assegna il corpo al mondo dei fenomeni, alla natura, al regno della causalità e della necessità; e il soggetto morale al regno della libertà e dei fini; perchè coerentemente non si poteva nè racchiudere l'intera condizionalità della realtà fisica nella fenomenologia e assoggettarla *esclusivamente* ai veri o presunti caratteri di questa; nè ipotecare in proprio, a favore del soggetto, alcuna particella del mondo noumenale e stabilirne financo i caratteri ontologici ed etici.E non si spiega infine col *parallelismo psicofisico* (Fechner, Wundt, ecc.), perchè la coscienza, che deve corrispondere momento per momento a una variazione somatica, diventa un duplicato superfluo dei fatti fisiologici, un vero lusso della natura..., e non può interpretarsi alla fine che con una tesi metafisica, col solito ripiegarsi, riflettere, prendere coscienza, della natura su se stessa, come il Fechner e il Wundt dovettero finire con l'imaginare, riprendendo la posizione di Schelling e di Schopenhauer...; tutte cose che sappiamo a memoria, ma che non convincono nessuno e in fondo non spiegano nulla.

Quando noi invece moviamo dal constatare, in punto di fatto, la relazione, l'inerenza continua di due serie funzionali di esperienze distinte e con-

nesse — e l'espressione differenziale ci aiuta a comprendere nell'unica formula le manifestazioni più rudimentali, come le più elevate della spiritualità, le più grossolane colture della corporeità, come le più ascetiche limitazioni di essa, la salute, come la malattia, sì del corpo e sì della mente, ecc. —; quando noi le due serie, entrambe immanenti, riferiamo con l'appoggio della dimensione trascendentale a variabili indipendenti distinte ma egualmente connesse — perchè gli scompartimenti nel regno noumenale sono arbitrari —, tutta questa fenomenologia e trascendentalità rispettiva e correlativa delle due serie può metterci sulla via di meglio intendere e trattare l'intero sistema.

Può darci ragione del reciproco confluire delle due serie in stretta e felice collaborazione, come del loro interferire in urti e conflitti fatali. Può spiegarci come tanto la coscienza quanto l'organismo possano comportarsi mutuamente da punto di partenza e da punto d'arrivo d'interi processi; ad es. come lievissime alterazioni viscerali, una minimale alterazione d'una glandola endocrina od una leggera infiammazione ovarica e simili, compromettano, spesso irrimediabilmente, la salute mentale; o come cause morali possano a loro volta produrre i più profondi deterioramenti dell'organismo o farlo al contrario rifiorire e prosperare; e in una parola, com'è che di una idea ci si ammali e di un'altra si guarisca. Fuori del nostro schema non s'intendono affatto i limiti condizionali della spiritualità asservita al buon funzionamento di que-

sto o di quel viscere; le miserie dell'egotista che sospenda la propria vita nell'attesa pavida o nella degustazione di date sensazioni; l'incapacità a distrarsi dell'infermo immobilizzato nell'esplorazione ansiosa delle proprie vicende organiche; l'umiliazione dell'asceta che non può in alcun caso sopprimere i bisogni elementari della vita; ma non s'intendono neppure le trionfali vittorie della santità, nè i più modesti successi di dati procedimenti educativi (si pensi a Fénelon e al suo pupillo, il Duca di Borgogna) e auto-educativi (si ricordi Kant); nè s'intendono infine i progressi della moderna psicoterapia o i prodigi secolari del fachirismo.

136. La scienza ha invero da secoli approfondite molte delle accennate relazioni; ma ha rivolto, com'era naturale, la sua attenzione principalmente all'organismo, nella sua consistenza fisica. Dalla tripartizione platonica dell'anima siamo giunti via via alla recente distinzione dei sistemi autonomo-simpatico o vegetativo, e cerebrale o relazionale (Bichat); dalla vecchia teoria dei temperamenti alle più complesse rivelazioni dell'endocrinologia e alla più moderna teoria della costituzione (Beneke, Kraus, Sigaud, De Giovanni, Viola, Pende, ed altri); dall'arcaica concezione dell'unità del plasma e dell'individualità morfologica alla teoria della composizione polizoica e sociale dell'organismo con interna lotta e concorrenza vitale fra le parti (Roux, Weismann, Mendel, ecc.).

Nè sarà mai abbastanza indagato nelle profondità di ciascun microcosmo organico, in sè e nelle relazioni con la psichicità, la più rudimentale e la più elevata.

Tuttavia la relazione anima-corpo è ancora troppo semplice per rappresentare la complessa struttura della personalità umana e per dar ragione di tutte le sue vicende interiori.

Le nozioni di *subconscio, inconscio, subliminale* ecc. sono ormai penetrate nell'uso scientifico; pur rimanendo per molti un enigma psicologico, che si possa parlare in termini di coscienza di ciò ch'è collocato per definizione di là dalla soglia di essa. L'obbiezione prova troppo. Tutto il reale in sè è posto di là da quella soglia, mentre nulla ci vieta di stabilire relazioni funzionali (noi proponemmo già il *metodo dell'inerenza*, ch'è un metodo di genere matematico) fra stati di coscienza e dati loro coefficienti, ancorchè ipotetici e non mai direttamente sperimentabili (Cfr. la mia *Psicologia dell'oblìo*).

Un accrescimento di sapere ontologico intorno alla struttura del soggetto può aversi indubbiamente, imparando a fermare correlazioni funzionali: 1° fra esperienze psichiche e stati e funzioni di tipo psichico, ma suboscienti o subliminali, ipoteticamente postulati, eppure tali da potersene avvertire l'inerenza efficiente in seno ai processi sperimentati; 2° fra stati e funzioni suboscienti o subliminali e l'organismo. Infatti il subconscio può essere, altrettanto quanto la coscienza, fonte di mo-

dificazioni e talvolta anche di alterazioni dell'organismo, ragione di salute o di malattia.

Ci sono malattie del subconscio, come malattie dell'organismo e malattie mentali.

137. S'integrerebbe così la ricca composizione del quadro della personalità, da noi disegnato nei *Prolegomeni*, offrendo un panorama del *sistema della vita*, meno semplicista e meno indeterminato, comprendente anzi la totalità dei suoi coefficienti e delle sue relazioni, delle sue attività e vicende spirituali e organiche, sane e morbose, còlte in esperienza e indotte, in un vivo intreccio di funzioni e dipendenze fenomeniche e trascendentali.

La psicologia dovrà non solo ridare un posto all'ipotesi d'un soggetto trascendente, ma persino rifare la sua fenomenologia, anche nelle parti che ritiene meglio precisate. E la pedagogia è anch'essa quasi tutta da rifare.

Ma non meno dovrà rinnovarsi la medicina. Ci sia anzi qui lecita una breve digressione che servirà a chiarire meglio i rapporti da noi istituiti.

La medicina è rimasta nella fase cartesiana della totale separazione dell'anima e del corpo. La meccanoiatria fu la grande conquista della filosofia di Cartesio nel campo della fisiologia e della patologia. E ancor oggi fisiologia e patologia rivolgono le loro indagni all'organismo separatamente preso, e i medici guardano, toccano, picchiettano, auscultano e concludono.

Questa specie di veterinaria universale ha la sua

genesi nella teoria cartesiana dell'organismo-macchina e ha anche, ontologicamente parlando, le più serie ragioni. Noi pure le abbiamo riconosciute tutte, dimostrando attendibile fin l'ipotesi di una realtà in sè, del tipo *FY*, a base dei fenomeni $fy^1\, dt$ della vita organica, anche per spiegare quella naturale autonomia di influenze organiche sulla spiritualità, che la psicologia del Vives e del Cartesio ebbe il merito di restituire a uno studio obbiettivo e scientifico.

Ma se il corpo c'è (e come), non c'è esso soltanto, nè esso solo è, nel più complesso sistema della vita, ragione esclusiva e isolabile di tutta la stessa fenomenologia organica, e in particolare dei propri stati di salute e di malattia. E una più penetrante indagine sulle correlazioni fra coscienza, subcoscienza e organismo potrà accostarsi meglio alle più intime scaturigini dei fatti della vita nella loro crescente complessività biopsichica.

Con piacere vediamo oggi riaffermata, per es. dal Pende e dalla sua scuola la concezione unitaria e correlazionistica, con un ritorno alla « scuola italica » di Alcmeone Crotoniate e ad Ippocrate. Solo che bisogna guardarsi dal correre troppo verso l'altro polo dell'unità. Vi sono molteplicità e sconnessioni nell'interno di ciò che abbiano chiamato « sistema della vita », epperò è più vicina al vero la nostra formula che distingue tutte le relative autonomie fenomenologiche e reali, pur rispettando tutte le correlazioni.

138. La nostra esperienza ontologica del mondo esterno è costituita da una moltitudine di complessi e di sistemi di esperienze medesimamente orientate e addizionate fra loro, sì nelle presentazioni fenomeniste, e sì nelle rispettive dimensioni trascendentali.

Noi fermiamo e formiamo la nostra coscienza del reale in senso obbiettivo ripetendo esperienze, determinandole meglio, componendole in somme relativamente costanti. Sono *le costanti* dell'esperienza come l'impalcatura del teatro in cui viene inscenato il mondo. E la nostra nozione del reale resiste quanto quelle costanti; vacilla o è revocata con esse, per riappoggiarsi a nuove costanti, e così via. Tendenzialmente tutta la nostra esperienza vuol comporsi, come abbiamo visto, in sistema.

La scienza ha tentato di circoscriversi alla *pura esperienza*, ch'è quanto dire alla pura fenomenologia, convinta che le *costanti fenomeniche* sono il dato più certo e l'indice più sicuro di una realtà autonoma. Se non che, appena oltre quelle costanti, ogni scienza deve fare delle riserve agnostiche circa le vere *essenze* e le vere *cause*, che pure sono il sottinteso di tutta la fenomenologia studiata. Qualunque indagine scientifica lascia pertanto dei *residui* inanalizzati (nascosti per es. nei concetti di energia, elemento, ecc.), e residui non marginali e indifferenti, ma tali che possono anche detenere una parte cospicua dei veri fattori di realtà e imporsi a un dato momento come protagonisti dell'esperienza.

E se così stanno le cose, è chiaro: 1° che le serie fenomeniche ancorchè descritte con rigore scientifico e analiticamente misurate, si riaprono, anello per anello, punto per punto, su uno sfondo trascendentale, nel quale ontologicamente si reintegrano; 2° che il concetto di realtà deve spostarsi dalla pura fenomenologia verso una sintesi strenua d'immanenza e di trascendenza; 3° che per quanto le sintesi di questa natura rientrino nella varia prospettiva interiore alle singole soggettività umane e animali, tutte altrimenti costituite (confermandosi così la profonda intuizione del Leibniz, che « ciascuna monade riflette l'universo dal proprio *punto di vista* »), tali sintesi tuttavia per quel tanto d'intrinseco che colgono o adombrano, esprimono un quid di assoluto, che oltrepassa il limite della soggetività e della relatività.

Ad ogni incedere nell'ordine fenomenico si disegnano e colorano prospettive, egofanie ed eterofanie, che s'aprono e chiudono al tempo stesso, accennando a una realtà impervia, senza esprimerla per intero mai, ma verificandone in ogni caso l'inerenza funzionale continua.

Ogni passo è un contatto, ogni urto è un problema; e ogni avanzamento nella conoscenza fenomenica è un nuovo contatto col fondo trascendente di essa, che dà adito a nuovi problemi. Invero, a misura che riusciamo a specificare, differenziare, sottilizzare di più nell'ambito della fenomenologia, dove conoscere è distinguere, conoscere meglio è distinguere di più (« sapientis est valde distingue-

re similia ») noi ci poniamo in grado di dare ai termini delle nostre equazioni trascendentali, del tipo $fy^1\ dt$ un più circostanziato sviluppo, al quale potrà farsi corrispondere, sia pure ipoteticamente un più particolareggiato complesso d'*incognite* del tipo $fx \times fy$. Pertanto noi possiamo, volendo, anche inserire nella nostra espressione $fy^1\ dt$ tutte le diverse dimensioni fisiche, che oggi trattiamo sprimentalmente e matematicamente: le spazio-temporali (x, y, z, t), la densità, il peso, lo scalare di campo (ϱ, ϑ, ψ) e aggiungervi infine un'indicazione indeterminata (n) di altre eventuali dimensioni fisiche precisabili in futuro. Avremmo allora l'espressione più circostanziata

$$fy^1 (x, y, z, t, \varrho, \vartheta, \psi \cdot \cdot n)\, dt$$

Tutta questa espressione dev'essere in ogni caso moltiplicata ancora per $fx^1 dt$, e ciò per due buone ragioni: perchè tutta l'obbiettività che noi possiamo mettere nei nostri rilievi fenomenici non li salva dall'intervento insopprimibile dell'*autocoscienza*, in seno alla quale qualsiasi relazione viene sperimentata; e perchè sia sempre ben presente quell'*immutatio psychica* di tutta l'esperienza, che noi abbiamo già notata, e che rende in ogni caso, se non soggettivi nel senso individuale, umani in un senso riferibile all'uomo-specie, tutti i nostri modi di apprendere e simboleggiare i dati dell'esperienza.

La formula proposta può dunque essere precisata così:

$$fx^1\,dt \times (fy^1\,[x, y, z, t, \varrho, \vartheta, \psi \cdot \cdot n]\,dt) \leqq FX \times FY$$

Essa spiega anche com'è che ogni aumento del sapere concide — e non è un bisticcio — con un aumento d'incognite e di problemi. Meno si sa e più i problemi appaiono semplici. Cresce il sapere e più i problemi si fanno complessi.

> Nasce per quello a guisa di rampollo,
> a piè del vero il dubbio: ed è natura,
> che al sommo pinge noi di collo in collo. (*Par.*, IV).

E Galilei aggiungeva a questa stupenda, divinazione dantesca il suggello indelebile del proprio insegnamento, quando spiegava: « Il dubitare in filosofia (cioè, secondo la terminologia del tempo, in scienza) è padre dell'invenzione facendo strada allo scoprimento del vero » (Lett. a P. Castelli, 3 Dic. 1639).

In conclusione, sia che noi svolgiamo e approfondiamo le esperienze inerenti alla nostra soggettività, sia che accresciamo la nostra conoscenza del mondo fisico, noi possiamo parlare di uno sviluppo ontologico del nostro sapere, in quanto non solo spostiamo i limiti della nostra ignoranza fenomenologica, ma anche costringiamo il trascendente stesso a entrare nell'orbita delle nostre equazioni teoretiche e pratiche, integrate sempre dalle dimensioni trascendentali, e a rispondere a un interrogatorio meglio articolato, specificato, penetrante.

Questo conferma che la nostra formula non è soltanto descrittiva nel modo più esatto, ma orientatrice nel senso euristico.

139. Col medesimo grado di obbiettività, nel duplice senso fenomenico e trascendentale, si svolge la nostra esperienza del mondo umano, di una realtà umana diversa e multipla, circoscritta e sterminata, appresa in ogni caso e concettualizzata in modo analogo agli altri sistemi di realtà.

La via della conoscenza di altri soggetti è troppo sommariamente descritta, quando la si fa consistere nella similarità degli spiriti finiti, e nella loro relazione con lo spirito infinito, come per Berkeley; o nel sentimento innato della simpatia, come per Adam Smith e Hume e così via. Le inchieste scientifiche sull'imitazione, sulla suggestione, ecc..., aiutano a lumeggiare certi particolari processi, ma non dànno fondo al problema, ch'è dei più complicati.

Intanto, non appena usciamo dall'astrazione individualizzante, un fatto s'impone al nostro esame, ed è il carattere *sociale* della personalità. La linguistica ha già molto contribuito a illustrare, che il linguaggio, questo « spazio sociale delle idee » secondo la suggestiva espressione del Tarde, è fattore sociale non solo dei modi espressivi, ma anche dei processi della coscienza e delle funzioni della mente, col raggio più ampio. Antropologia ed etnografia hanno poi messo in particolare rilievo il fattore della razza nelle formazioni umane di gruppi, aggregati, collettività, nazionalità. La storia dell'incivilimento rivela infine con sicurezza almeno una duplicità di processi sociali, in relazione al crescente *policoinotismo* delle personalità (cfr.

Prolegomeni): e cioè processi umani sociali aventi carattere di *necessità* e di progressiva *universalità*; e processi sociali a tipo *elettivo*, tendenti a un progressivo *differenziamento*.

Ne riparleremo più innanzi. Qui ci limitiamo a constatare, che in nessun caso ci è dato di scompagnare l'individuo dalla socialità, sì necessaria che elettiva, in seno alla quale s'è formato e vive. La società non è fuori e al di sopra dell'individuo, ma è nella più intima costituzione di esso. L'individuo, che sembra la realtà più concreta, è in fondo un'astrazione; mentre la società che sembra una vaga superstruttura, qualche cosa di astratto e di aggiunto, è il fatto fondamentale più concreto della realtà umana. In ogni caso non ci sono limiti nettamente assegnabili tra la formazione individuale e l'evoluzione della collettività; chè anzi il concetto d'individuo, già biologicamente parlando indefinibile, diventa sempre meno appropriato a dar ragione dei fatti umani, non considerati nella loro consistenza esteriore, ma nella loro intrinseca dipendenza e funzionalità.

140. La storia naturale del mondo umano può e deve farsi, come di ogni altro sistema di realtà, e il secolo XIX è pieno di tentativi scientifici, che hanno mirato ad approfondire da più parti lo studio dell'uomo, sia nei riguardi biologici, sia nei riguardi psicologici e sia infine in quelli sociologici. Noi pure abbiamo tentata (*Prolegomeni*) una *fisica dei valori*.

Comunque la fenomenologia umana ha, al modo stesso d'ogni altra fenomenologia, significato di rivelazione e valore indicativo di una realtà in sè; come ogni altra fenomenologia ha le sue dimensioni trascendentali, e va quindi posta anch'essa, se oggettivamente considerata, in costante relazione con le incognite del tipo *FY* e *FX*.

E noi possiamo attendere a un duplice sviluppo ontologico della nostra esperienza umana.

Nel senso personale: abituandoci a riferire le singole egofanie non soltanto alla complessa struttura della personalità che abbiamo dianzi abbozzata, ma all'in sè, in cui, sia pure ipoteticamente, ciascuna fenomenologia, per varia e dispersa e sconnessa che sia, ritrova una sua più profonda integrazione e continuità.

Nel senso sociale: mentre è un dubbio (e di dubbi vive la scienza), se i fenomeni di aggregazione abbiano sufficiente fondamento in fatti antropologici ed etnici, e richiedano sintesi d'ordine spirituale, noi dobbiamo in ogni caso approfondire il problema delle sintesi sociali: se non sorga in realtà da esse un ente vivo nuovo, ma collettivo e superindividuale, avente, come intuì Romagnosi, una propria personalità storica, e dunque una sua costituzione non soltanto fenomenica, ma ontologica.

Torneremo sull'argomento.

Capitolo XII

LE COMUNICAZIONI COL REALE IN SÈ

141. Accennando, nel modo sommario da noi tenuto, allo sviluppo delle esperienze in senso ontologico, ci siamo attenuti per ora al fatto conoscitivo. E benchè lo abbiamo concepito *attivisticamente*, elevando a criterio della verità, *l'azione;* abbiamo lasciato appositamente in disparte l'attività in cui il soggetto pone in essere, almeno prevalentemente, da sè la realtà ch'egli vive, come avviene, ad esempio, nel campo delle esperienze religiose, morali, poetiche.

Limitare per ora le nostre dimostrazioni all'attività strettamente teoretica del soggetto, tanto se è rivolta verso le egofanie, quanto verso le eterofanie, era per noi il mezzo più rigoroso di constatare l'inerenza funzionale del trascendente in seno all'immanenza, e di sforzare il soggetto dell'esperienza, financo nel comportamento ricettivo e contemplativo, per altro non mai passivo, proprio della teoreticità, a prendere posizione rispetto alla *realtà in sè.*

E noi continueremo a indagare per ora sulle condizioni essenziali dell'attività teoretica, riserbandoci di affrontare il problema della creazione riflessa di realtà umane, quando sapremo fin dove conduca il nostro criterio di verità e possiederemo la tecnica del pensare e dell'investigare che sia meglio idonea ad approfondire le relazioni della vita nel duplice riguardo fenomenico ed ontologico.

Se, dunque, qui ci domandiamo per quante e quali vie la nostra esperienza comunica col reale in sè, intendiamo per ora circoscrivere anche questa indagine alla semplice inspezione teoretica, benchè noi sappiamo che la teoresi di cui qui trattiamo involge l'esperienza dell'azione e vi si fonda, dato che l'azione è l'unico mezzo che ci metta in grado di moltiplicare i contatti con una realtà intrinseca.

142. La domanda: *per quante vie comunichiamo col reale in sè* non dovrebbe apparire strana a quanti han seguito con attenzione le nostre analisi. Essa insiste sulla verificazione a posteriori, da noi ammessa, delle dimensioni trascendentali, e tenta di svilupparne riflessivamente gl'impieghi e i significati.

Quando noi diciamo esperienza, intendiamo modificazione di uno stato interiore, di una relazione immanente. Questo è chiaro.

Ma nel bisogno di attribuire un significato ontologico alle esperienze, siccome le sollecitazioni più frequenti e impellenti originano da un mondo esterno al soggetto, una grave limitazione s'è venuta via

via insinuando nel concetto di esperienza, riducendola a successione di avvertimenti interiori connessi con modificazioni dei nostri sensi, ch'è quanto dire con altre esperienze riferibili a parti del nostro complesso organico. Dato poi che fin l'autocoscienza si manifesta accompagnata da sensazioni viscerali, propriocettori, *esperienza* ed *esperienza sensibile* sono divenuti termini sinonimi.

Questa riduzione è giustificata?

143. La scienza moderna se n'è fatta una norma sin dal suo primo costituirsi, cioè dal Rinascimento in qua. Essa ha adottato il grande principio di Leonardo, Pomponazzi, Telesio, Campanella, Bruno, Galilei, ripreso indi da Bacone, Hobbes, Locke, Comenio, ecc. che ogni sapere cominci dalle sensazioni (« scire est sentire », « aver più autorità il senso che la ragione, più l'esperienza che i principi razionali » ecc.) e che per conseguenza sappiamo tanto più, quanti più sensi adoperiamo.

Questo principio il Rinascimento professò in aperta opposizione con tutto un mondo imbastito di idee platoniche, di entelechie aristoteliche, di ragioni seminali stoiche e così via, e complicato, a di più, con influssi magici ed ermetici d'ogni sorta.

Applicando l'unità di misura dei sensi alla realtà, e limitando ancor più restrittivamente il criterio di certezza e di verità alle *costanti* misurabili dell'esperienza sensibile, il concetto di realtà s'è venuto sempre più identificando con quello di fe-

nomeno sensibilmente percepibile, ordinatamente sperimentabile e quantitativamente determinabile.

Noi dobbiamo oggi chiederci, se in questo sviluppo unilaterale del concetto di esperienza, pure riconoscendo che il procedimento era necessario, onde nettare l'esperienza delle più strampalate commistioni e raggiungere un massimo di positività indiscutibile, non siano rimaste inconsiderate altre possibilità di relazioni, almeno altrettanto legittime, con la realtà in sè.

144. A sviluppi del genere che noi passeremo a indicare è stata indubbiamente d'ostacolo l'illusione di avere una conoscenza immediata e intuitiva del soggetto, e la persuasione d'ignorare soltanto il mondo delle dipendenze obbiettive, per altro le più umilianti, minacciose e le più urgenti da dominare per l'economia della vita.

Doveva quindi avvenire, che la scienza moderna si precipitasse verso il mondo oggettivo e si avvisasse di giungervi per la via più spiccia delle relazioni sensibili, quella stessa delle più frequenti e meno dubbiose sollecitazioni extrasoggettive.

E quanto alla conoscenza dell'uomo, la medicina nacque prima della psicologia e s'immischiò subito di astronomia, e continuò a immischiarsene sino a Cardano e a Paracelso. Quando cominciò la riflessione, sì empirica che filosofica, sul soggetto, l'anima apparve come un duplicato immateriale del corpo. E se alla fine maturò l'idea di una realtà soggettiva toto genere diversa, l'anima diventò

pneuma con attributi termici e dinamici, poi *spirito* senza più proprietà fisiche, e poi ancora *io noumeno* relegato aprioristicamente al di fuori d'ogni esperienza. La scienza psicologica, in seguito, uniformandosi al processo teoretico generale, venne esplorando gli stati soggettivi sotto il solo aspetto fenomenico, come, con innegabili successi, han tentato le moderne psicologie fisiologiche, sperimentali, patologiche, ecc. Ma era naturale, che così procedendo, anche la più moderna scienza del soggetto, abbandonate prudentemente le regioni del *mito*, dovesse lasciare inanalizzati dei *residui* (e quali e quanti! per es. fin l'ipotesi di un'entità-anima) in concorde parallelismo col procedimento delle altre scienze naturali.

Se si fosse riconosciuta l'intima misteriosità di questi *residui*, ma anche la necessità di considerarli, se si fosse tenuta presente la posizione centrale che il problema della soggettività ha anche per la esperienza del mondo, e ch'è impossibile preservare la realtà oggettiva, senza aver messo al sicuro quella soggettiva; se infine si fossero prese le mosse non da un mondo già scompartito fra soggetto e oggetti, ma da un'esperienza globale, intessuta di immanenza e di trascendenza, tutto il processo sì teorico che pratico avrebbe affrontato i problemi nella loro vera sede e acquistato un più coraggioso slancio verso l'ignoto.

Ancora una volta, come a tutte le epoche decisive della storia del pensiero, è il *problema del soggetto* che riassorbe tutti gli altri problemi e dà

ad essi un nuovo senso e un nuovo fondamento. Così avvenne con la filosofia di Socrate, così con la filosofia di Cartesio, così pure dovrà essere per la filosofia necessaria al nostro tempo.

145. Non v'ha dubbio che la prima via di esplorazione, l'attività sensoriale, quella che coglie variazioni degli stati di coscienza coordinate con modificazioni concomitanti di dati stimoli, ci offre le testimonianze più suggestive, benchè fenomenisticamente, cioè soggettivamente trasfigurate, di ciò che chiamiamo realtà oggettiva.

L'altra via di esplorazione del reale, l'introspezione, si risolve in tante serie di avvertimenti e di riflessioni volte a reazioni e rivelazioni soggettive in seno alle relazioni esperimentate; reazioni e rivelazioni non mai scompagnate da attività del campo sensoriale esterocettore ed enterocettore.

Se non che quando noi, svolgendo i due ordini di esperienze, costruiamo, con l'aiuto delle rispettive dimensioni trascendentali, le due entità io e mondo, non sezioniamo solo l'esperienza, ma la realtà in sè, il trascendente stesso; e in tal modo non solo compiamo un salto nel buio, ma vi trasportiamo la nostra grammatica, i nostri concetti, le nostre misure e ancor più le nostre valutazioni e svalutazioni.

Così per esempio, noi non ci contentiamo di ipostasizzare i nostri concetti e di antropomorfizzare i sostantivi nei quali subsumiamo l'accadere ontologicamente sezionato; ma parliamo, ad esem-

pio, di realtà oggettiva e degli stessi fatti della vita organica, come di una certa realtà fisica *degradata* al paragone di quella di ordine *superiore*, a cui apparterrebbe l'io soggetto, inteso come io assoluto.

Non v'ha dubbio che distinguere si deve. Ci è utile; e se questo metodo praticamente torna, deve avere anche un certo significato intrinseco.

Ci sembra tuttavia, che si usi distinguere per un verso troppo, per un altro troppo poco. Troppo, come quando con Kant identifichiamo arbitrariamente la realtà in sè con la moralità pura, o con Schopenhauer ne deriviamo il *carattere intelligibile dell'uomo*, buono o cattivo che sia. Troppo poco, perchè, dopo esserci costretti in poche definizioni anchilosate, non ci si muove più; mentre dovremmo poter seguire con le distinzioni più sottili, con le formule più duttili, con le ipotesi di lavoro più aderenti, la sterminata, abissale complessità delle esperienze trascendentali in tutte le possibili direzioni.

146. Ricominciamo dall'esperienza del soggetto. La filosofia romantica da Fichte a Schopenhauer affermò la proposizione fondamentale « niente non-io senza io », « niente oggetto senza soggetto ». In fondo queste non erano che definizioni verbali di termini correlativi, le quali venivano tradotte per ipostasi in definizioni della realtà assoluta.

La psicologia positivista, in reazione alla tesi ro-

mantica, invertì la proposizione nell'assioma: « niente soggetto senza oggetto ». L'io non sarebbe cioè concepibile in un completo isolamento da esperienze oggettive, anzi sarebbe concepibile soltanto come soggetto di esperienze obbiettive purchessia, aventi rispetto ad esso funzioni di stimolo e di confronto.

Questo schema risponde alle relazioni più frequenti e comuni, ma non può valere in termini assoluti. Non c'è nulla di assurdo nel concepire in teoria una realtà soggettiva distaccata da ogni altra forma di realtà. Ben più: esistono forme di esperienze psicologiche, nelle quali il distacco viene positivamente raggiunto. Si dànno modi di esperienza soggettiva in cui riesce d'isolare, per via di progressive inibizioni, l'autocoscienza da tutti i suoi contenuti particolari, rappresentativi, emotivi, volizionali, compresi quelli di ordine soggettivo. Pratiche di questo genere sono in uso, e non raro, nell'Oriente (ad esempio nei monasteri della setta « Zen », diffusasi con Dharma dall'India alla Cina e di qui nel Giappone, perfezionata da Rinzai, ecc.). Testimonianze autorevoli (Motora) apprendono, che con procedimenti isolanti di tal natura la soggettività diventi « pura attività » e acquisti come per una liberazione poteri impensati e irresistibili.

Si tratta del resto di spingere a fondo la pratica istintivamente seguita anche fra noi Occidentali, di liberare il soggetto empirico da soprastrutture relazionali divenute assorbenti, ossessive, parossi-

stiche, distaccandonelo per la forza d'inibizioni più o meno radicali e dell'oblio volontario, aiutato col sostituire quei dati contenuti di esperienza, come quando si prescrivono mutazioni totali nel tenore di vita, viaggi, ecc. Con più energia e con più metodo si deve poter raggiungere, come in Oriente, la liberazione senza ricorrere a sostituzioni, col risultato di non annullare il soggetto, ma anzi di districarlo da tutte le possibili relazioni particolari e di conferirgli per ciò stesso una potenzialità illimitata, appunto perchè obbiettivamente non condizionata.

147. Nessun dubbio che la soggettività empirica sia condeterminata e coinvolta nei vari complessi e sistemi di relazione, in che essa agisce.

A ciò si deve anzi in gran parte quella pluralità di centri (noi abbiamo parlato nei *Prolegomeni* di *polipsichismo* e di *policoinotismo* del soggetto) e per così dire quella pluralità di soggetti, che vive nello stesso soggetto, per cui l'io empirico, spostandosi dall'un sistema di relazioni all'altro, cambia molte delle sue proprietà e apparisce altro.

Isolato il soggetto da tutti gl'immanentismi particolari, coi quali era concresciuto e suddiviso senza spesso potersi più ritrovare; liberato da tutte le sovrastrutture empiriche, fenomeniche, che lo irrigidivano in situazioni troppo definite e lo ipotecavano tutto per attività troppo parziali; questo ente indefinibile, che noi continuiamo a chiamare soggetto, senza in realtà sapere che sia, e che rivela

margini impensati, forse illimitati, oltre tutte le compromissioni con le attività concretamente vissute, appare in una situazione veramente unica.

Quest'ente, pura attività, capace di profondersi in tutte le direzioni; che può vivere tutto il particolare senza smarrirsi in esso, nè esaurirsi mai; che esentato da tutte le relazioni particolari acquista una potenza di dominio ancora più grande; che opera in ogni momento alla soglia tra la immanenza e la trascendenza, lanciando oltre tutte le frontiere le audacie delle proprie ipotesi e dei propri cimenti; — ripetiamo la domanda: — per quante vie comunica col reale in sè?

Questo problema non era pensabile finchè si usava — come abbiamo notato più volte — separare radicalmente soggetto e oggetto, scompartire in corrispondenza il mondo noumenale, e addirittura sezionare, alla maniera di Kant, il trascendente per attribuirne una particella in proprio a ciascun soggetto dell'esperienza. Ma questa è mitologia, e la mitologia dell'io non è meno fantasiosa delle mitologie naturalistiche, ancorchè rivestita di concetti di stile severamente razionalista.

A noi sembra che non ci si possano vietare almeno due diverse ipotesi:

l'una che tutto il trascendente, tanto se presieda alle egofanie, quanto alle eterofanie, formi, di là dall'esperienza, un sol tutto, un sol cerchio, un solo universo di realtà in sè. Coerentemente con questa ipotesi diventa pensabile, che noi nell'esperienza immanente, comunque atteggiata a

esperienza soggettiva ed oggettiva, siamo investiti in pieno dall'intero sistema del trascendente e non solo per le vie della sensibilità, ma anche per via di avvertimenti interiori d'altra natura, che noi usiamo chiamare *soggettivi*, solo perchè non possiamo localizzarli in realtà fenomeniche distinte dalla nostra.

oppure l'altra: che sia da particolareggiare e distinguere, anche nei riguardi del trascendente, in correlazione con le esperienze vissute. Ma anche in tal caso bisogna avere più prudenza e più coraggio; più prudenza perchè non abbiamo il diritto di ipotecare in nostra esclusiva proprietà una parte della trascendenza, più coraggio perchè nulla ci obbliga a rinchiuderci in un sistema rigidamente monadologico, alla maniera di Leibniz, di Lotze e di Renouvier, continuando a fare l'ipostasi della nostra grammatica.

Nell'una e nell'altra ipotesi, le egofanie, pur appartenendo nel piano empirico al soggetto in cui si pongono, potrebbero avere gli sfondi trascendentali più impensati e non essere necessariamente legati a una entità esattamente individuata o individuabile.

148. Ne riparleremo più avanti a proposito della esperienza dei valori.

Notabile è che, il soggetto, anche quando si sottrae a tutte le relazioni particolari di vita, non si sente solo. E' questa un'esperienza universale di significato trascendentale. Essa ha avuto anche la

sua raffigurazione mitologica negli Asura e nei Deiva degl'Indù, nei Feroner dei Persiani, negli Eliom di Mosè, negli Angeli ed Arcangeli di Dionigi l'Areopagita e della tradizione giudaico-cristiana, come nel demone di Socrate e di tutti gli spiriti magni, da Dante a Goethe, che hanno più assiduamente interrogato il mistero.

Non confonderemo certo con queste esperienze quelle cosiddette *medianiche*, di cui si occupa ormai con intenti e procedimenti scientifici, la metapsichica moderna, dal Richet al Luciani e ad altri molti. Non dubitiamo tuttavia di riconoscere, che non è assurdo ammettere, anche in linea d'ipotesi, che possano darsi comunicazioni pretersensibili per vie subcoscienti.

Non è anzi escluso, che in quella sfera della personalità che noi pure abbiamo cercato di esplorare almeno dal di fuori, oltre la coscienza e oltre la stessa fenomenologia organica, cioè nella sfera del subconscio e dell'inconscio, abbiano sede processi, inerenze, formazioni, non più soltanto individuali, nè tanto meno individualizzabili nella maniera empirica consueta.

Lo studio delle « radiazioni umane » farà certo progredire anche questo capitolo della psicologia.

149. A noi basta qui di avere rovesciata una barriera che la scienza aveva posta a se stessa — quella della esperienza sensoriale o comunque accompagnata da fatti corporei, fisicamente apprezzabili

— barriera fissata con un apriorismo nient'affatto scientifico.

La scienza volle liberarsi — e doveva — dalle fantasticherie e ciarlantanerie della magia, della negromanzia, della cabala; ma coinvolse in un ripudio sommario anche fonti di esperienza preziose e insostituibili, alle quali lo spirito umano ha chiesto in ogni tempo le ispirazioni più alte e le sue invincibili energie.

Una più risoluta marcia verso la conquista di nuove verità intrinseche, verso nuovi sviluppi del sapere e del potere dell'uomo, deve appigliarsi a tutti i partiti, adottare tutti i metodi, battere a tutte le porte; nè ciò soltanto per appagare meno vagamente quel bisogno, quell'ambizione di conoscenza che ci sospinge senza posa a misurarci con l'ignoto; ma anche per rendere possibili nuovi accrescimenti dello spirito e più degne, più stabili realizzazioni di valori assoluti nel mondo umano.

Intanto, per cominciare, atteniamoci strettamente al nostro concetto d'esperienza, quale posizione assoluta, e a tutti i suoi approfondimenti e sviluppi in ogni senso con l'impiego rigoroso di dimensioni ontologiche e con le loro verificazioni severamente controllate.

Sviluppando i termini che questa posizione implica, noi sostituiamo al vecchio schema scientifico, unilaterale, che si atteneva alla sola esperienza sensoriale e lasciava fuori quadro come residui superflui forse le incognite più preziose, il nuovo schema, ancora più positivo del precedente e tut-

tavia aperto a tutte le inerenze trascendentali.

Nell'indicare con FX × FY le variabili indipendenti della nostra esperienza noi abbiamo del resto rispettato la duplicità dei riferimenti ontologi suggeriti dai due ordini di esperienze soggettive e oggettive; ma nel segno di moltiplicazione con cui abbiamo legato le due variabili fra loro abbiamo inteso anche di rifiutarci a stabilire, stando di qua dalla frontiera della esperienza, dei sezionamenti aprioristici del trascendente.

Capitolo XIII

NUOVO SCHEMATISMO DELLE FUNZIONI MENTALI

150. Con la ricognizione dei nuovi, e per noi veri termini in cui va posto, anzi s'impone il problema ontologico, ch'è problema non di sola verità, ma di realtà, non di sola conoscenza ma di vita, problema dell'essere e del non essere, del possibile e dell'impossibile, ragione di perdita o di accrescimento, di conservazione o di morte, noi siamo discesi inermi nell'imo fondo cupo della nostra ignoranza e incapacità. Più oltre non si può andare. Di qui si parte ogni impresa epistemologica, assiologica, sperimentale. Di qui s'adergono le erte di tutte le fatiche e di tutte le speranze umane, fallibili ad ogni passo.

Noi sappiamo ora meglio, perchè in ciascuna impresa, comunque condotta, sono impegnati tutti i poteri: spontaneità-riflessione, pensiero-azione, ricettività-creazione, inscindibilmente e in continuo cimento con l'ignoto.

E se fin qui abbiamo di preferenza trattato il

problema ontologico sotto l'aspetto teoretico, perchè in qualunque caso di lì ciascuna impresa umana deve cominciare e su basi teoretiche, le più modeste o le meglio fortificate, bisogna e bisognerà mai sempre fondarsi; noi vedremo i termini già così complessi delle questioni esaminate divenire ipercomplessi, accrescersi e moltiplicarsi tra loro fino alle potenze ennesime, quando affronteremo il problema dei problemi: quello delle funzioni costruttive e creatrici; ancor più misteriose, imperative, necessarie alla conservazione e all'incremento del mondo umano, così nella scala più modesta dell'edificazione quotidiana e anonima della vita, come nei gradi superni delle attività trionfali del genio.

Prima di volgerci a questo problema dei problemi, sentiamo tuttavia il dovere di tentar di migliorare fino al massimo oggi consentitoci le stesse funzioni teoretiche, in modo da presentarci al tribunale dell'azione creatrice più coscienti, sì, dei nostri limiti, ma anche più convinti delle nostre potestà e meglio armati ad ogni possibile conquista.

Per uscire dalle generali diremo, che quella rassegnazione con cui è stato sinora accettato passivamente l'asse ereditario delle nostre funzioni logiche e categoriche, non è più consentita, da quando noi abbiamo dimostrato, che nè le forme logiche, nè gli schemi categorici, nello stato in cui oggi si trovano, costituiscono il fato della mente dell'uomo.

Come le coordinate massime della nostra mente

di Occidentali hanno in qualche modo e in varia misura progredito, nei secoli e nei millenni, così possiamo ammettere e dobbiamo far sì, che qualsiasi ulteriore progresso realizzabile sia compiuto; meglio se noi ci metteremo in grado di compierlo di proposito, con metodo, con slancio, con fede nel successo.

Qualsiasi rafforzamento dell'intero regime mentale farà invero sentire molto lontano il suo benefico influsso oltre che nelle funzioni teoretiche, nelle attività in più largo senso spirituali; oltre che nella tecnica del pensare, nella tecnica dell'agire e nel governo delle umane sorti; nella preservazione e nell'accrescimento del patrimonio più prezioso: il mondo dei valori umani.

Quando sin da principio abbiamo puntato le nostre indagini su una riforma generale della tecnica del pensare miravamo, lo abbiamo detto, all'intera economia della spiritualità, Adempiere questo dovere è un impegno d'onore della filosofia.

151. Riprendiamo ora l'esame delle funzioni mentali, logico-categoriche, in se stesse, nella loro struttura, nelle loro riscontrate sconnessioni e imperfezioni, con l'intento di arrecarvi ogni possibile miglioramento.

Alle *funzioni logiche* è stato sempre riconosciuto un incontestabile primato, cioè una posizione dominante su ogni altra funzione dell'intelletto. Ciò non solo da quando la logica, come dottrina del lógos, riassumeva in sè tutta la scienza del pensie-

ro e dell'essere; ma anche dopo che la filosofia critica (la quale non comincia da Kant, ma dalla critica degl'*idola* di Bacone, dell'idea di *sostanza* di Locke, dell'idea di *causa* di Hume, della *soggettività* delle forme spazio-temporali di Leibniz) mise l'accento sulle *funzioni categoriche* e sviluppò accanto alla *logica* la moderna *gnoseologia*. Si ammise cioè anche allora senza discussione, che le funzioni logiche avessero una loro suprema autorità da esercitare pure in seno alle funzioni categoriche, le quali non saprebbero pertanto in alcun modo contraddirvi.

152. Noi abbiamo già avuto occasione di accennare vagamente a una opposta tendenza funzionale tra la rigidità degli schemi logici, fermi alla coerenza formale, e la multipla, varia e fin antitetica duttilità degli schemi categorici. Vogliamo ora precisare che l'ufficio proprio delle funzioni logiche è quello di mantenere l'*accordo del pensiero con se stesso;* e l'ufficio proprio delle funzioni categoriche è di stabilire *il massimo raggiungibile accordo del pensiero con la realtà sperimentata.*

La coerenza del pensiero è vigilata dai princípi d'*identità, non-contradizione* e *terzo escluso.* La funzione categorica tenta di fissare tutti i possibili e i più conducenti modi di apprendere e concettualizzare le esperienze, rapportandole all'una o all'altra o a tutte insieme le coordinate massime di cui la mente dispone; e quest'opera di adeguazione, non mai piena, non mai completa, non mai

definitiva, presenta per ragioni strutturali quelle discontinuità, cui si deve il fenomeno che noi abbiamo convenuto di chiamare: *instabilità dialettica del pensiero.*

Affinchè le leggi logiche del pensiero corrente avessero piena validità pur nel campo delle funzioni categoriche, e attraverso queste nella conoscenza ontologica, bisognerebbe postulare, che anche la realtà in sè abbia una medesima coerenza, obbedisca alle medesime leggi del pensiero. Tale era infatti il postulato platonico-aristotelico, stoico, scolastico, che identificava la struttura del mondo con la gerarchia dei nostri concetti di *genere* e *specie*, donde l'onnipotenza del sillogismo; tale era pure il più complesso postulato del Razionalismo: « ordo et connexio idearum idem ac ordo et connexio rerum », dove l'ordo rimaneva in ogni caso fedele ai princípi logici; analogo il postulato rimasto in fondo allo schematismo trascendentale di Kant, quando volle conciliare con l'intervento d'un che di provvidenziale il meccanicismo con la teleologia; analogo il tentativo hegeliano di ridurre la legge suprema del divenire a uno schema logico, il quale conciliasse l'identità con la contradizione, A e non-A, in una formula sufficiente a darci in un *panlogismo reale* la chiave di tutto l'accadere.

153. L'assunto dell'*identità* tra le leggi logiche e le leggi della realtà è senza dubbio il più sbrigativo e comodo. Ma dura almeno dalla grande riforma di Galilei la critica della *sillogistica* sì indut-

tiva che deduttiva, nel suo preteso significato ontologico, e l'impiego fecondo di modelli matematici nella vera scienza del reale. Definitiva poi la critica galileiana dell'*induzione*, confermata da Cartesio, Leibniz, Kant: l'*induzione* o è *perfetta* ed è superflua; o è *imperfetta* e non autorizza a illazioni universali.

La sillogistica è una *logica delle classificazioni*, e non è tutta la logica. Come tale è anche soltanto *descrittiva*, per fondarsi sulla *comparatio*, senza giungere alla *ratio*. Inoltre non ha titolo per rappresentare tutta la logica, perchè, come abbiamo già dimostrato nella 1ª edizione di questi *N. P.* (pag. 268 e segg.; cfr. anche *N. V. L.*, vol. IV), essa, lungi dall'essere *logica pura, formale e universale*, è nient'altro che la *logica interna della categoria della sostanza. Logica ontologica* dunque, la sillogistica; epperò d'un raggio d'applicazione limitato alla validità di quella sola tra le molte categorie dell'intelletto; e, per la stessa ragione, onorata come logica per eccellenza, finchè la sostanza tenne il rango di categoria suprema, categoria delle categorie, nella concezione platonico-aristotelico-scolastica di un mondo tutto composto di sostanze; l'unica fra le categorie umane conveniente a Dio stesso; ma infine divenuta sempre meno applicabile e utile, da quando altre categorie, e principalmente le *matematiche* e le *dinamiche* hanno preso il primo posto nella concettualizzazione della realtà.

154. Riconosciuto l'immenso equivoco, che ha regnato per secoli nel trattare una logica categorica particolare, la sillogistica, come logica pura e come tutta la logica (e non è credibile con quanta inconcludenza e con quanto danno!), non ci è dubbio che noi dobbiamo trasferirla dal piano logico al piano categorico e sottoporla, come faremo, a una revisione e ricostituzione su basi più modeste, ma realistiche e utili. Ciò fatto, la logica tradizionale, svuotata della sillogistica, non conterrebbe più che i *princípi d'identità*, *non-contradizione* e *terzo escluso*, i quali sono poi lo stesso principio della *coerenza assoluta*, diversamente formulato. In essi si compendiano finora tutte le prescritte condizioni dell'accordo del pensiero con se stesso.

155. Qui svolgeremo brevemente due ordini di considerazioni.

1° Ridotto all'*identità* il postulato della *coerenza* del pensiero, rischia d'immobilizzarne i giudizi nella semplice iterazione o tautologia. Questo risultato si è infatti dovuto deplorare nella sillogistica, che nella sua astrattezza di presunta logica pura, controllata severamente dall'identità, non aveva mai potuto purgarsi dell'accusa di petitio principii e d'inutilità. E certo, quando le classi sono definite dagl'individui che le compongono e gli individui dalle classi cui appartengono, è facile giungere alla dimostrazione, data recentemente persino in forma matematica da Ludwig Wittgenstein, che tutta la sillogistica è tautologica. Rei-

chenbach ha esteso questa caratterizzazione addirittura a tutta la matematica, considerata nel suo schematismo logico.

A mio giudizio bisogna assegnare alla logica lo studio di tutte le condizioni del pensiero coerente, tra le quali l'identità è un caso limite, ma non l'unico schema. A una disciplina così impostata e ampliata, capace di fornire, come diremo più avanti, l'intero quadro delle forme di accordo del pensiero con se stesso, ho proposto di dare il nome di *Omologia*.

2° Estendere le forme del pensiero coerente alle funzioni categoriche e, mediatamente, all'esperienza del reale, può essere una condizione imprescindibile del pensare, senza essere una proprietà intrinseca del reale. È questo un punto delicatissimo che non è stato mai chiaramente precisato.

Il pensiero ha una sua economia, che vuole sia rispettata, come legge di conservazione e di sviluppo, l'esigenza fondamentale di non dire e disdire, di non affermare alcunchè e contradirsi nello stesso atto di pensiero. Con un trapasso facile a spiegarsi, ch'è poi fonte di tutte le ipostasi, noi attribuiamo la stessa economia alla realtà. Ma intanto abbiamo dovuto già constatare, esaminando il quadro delle nostre funzioni mentali, a quali inconvenienti gravi si va incontro col trattare alla stregua dell'identità i giudizi sintetici, e peggio le categorie, specie quelle costituite a coppie, in schemi antitetici tra loro (es. *continuo - discontinuo*, *limitato - illimitato*, *finito - infinito*, ecc.), e non

già formulati così per semplice gusto di contradirsi, ma per avere il quadro di coordinate mentali più ricco possibile, idoneo a riflettere in sè l'inesauribile casistica delle esperienze.

Questo non vuol dire neanche, che il reale in sè sia contraditorio, ma che noi non possiamo fondarci sul postulato della coerenza del pensiero per concluderne ut sic, che anche la realtà in sè è coerente, e nei medesimi termini. L'accordo del pensiero con la realtà, come vedremo fra poco, si pone su basi totalmente *problematiche* e questa problematicità si estende alle funzioni logiche ontologicamente considerate.

Se anche giungeremo, come possiamo sperare di giungere, a riconoscere che in fondo la coerenza nel pensiero è un principio d'ordine, e che tutte le coordinate mentali o categorie sono pure princípi d'ordine, e che infine le esperienze reali debbono pur esse obbedire a un qualche postulato d'ordine, ciò non ci autorizza ad affermare a priori, che l'ordine logico, l'ordine categorico e l'ordine ontologico siano una sola e stessa cosa, tanto meno che abbiano leggi identiche. Essi potrebbero corrispondersi *per analogiam*, pur senza identificarsi.

156. Per tentare di dare basi più critiche e più salde a tutto questo complesso di funzioni mentali e per accrescerne quanto più la validità e fecondità, noi ci proponiamo d'impostarle e coordinarle in modo totalmente diverso da quello sinora seguito.

Muoveremo, per cominciare, dalla *relazione*. Essa è lo schema costitutivo di qualsiasi esperienza e di qualsiasi riflessione sull'esperienza. Lo abbiamo già dimostrato e non ci ripeteremo. Preciseremo ora che, come ogni fatto di esperienza, dalla più semplice percezione (di assolutamente semplici non se ne dànno, chè non sarebbero percepite) alle più complesse, è un costrutto di relazioni; così pure sono *relazioni* tutte le forme logiche e tutte le forme categoriche che intervengono medesimamente nei diversi stadi dell'esperienza e della riflessione, per dare consistenza, struttura e figura ai contenuti sperimentati.

Questa nostra nozione unitaria delle funzioni mentali sostituisce interamente, lo abbiamo pure detto, la teoria tradizionale, che le scompartiva in tre ripiani sovrapposti: *sensibilità*, *intelletto* e *ragione;* specie di omuncoli dentro l'uomo, forse sopravvivenza delle tre anime platoniche, messe insieme ma non fuse neppure nell'*unità formale* dell'anima aristotelico-tomista.

Lo abbiamo accennato. Riconosciuta l'*integrazione* e sinergia funzionale, o *attività compositiva*, di tutte le *sintesi relazionali* concorrenti in senso unitario all'insorgere e configurarsi delle esperienze immediate; abbiamo parimenti riconosciuto che il pensiero riflesso compie anche operazioni inverse, e cioè: 1° *risoluzioni delle serie composte* in serie derivate, le quali sono parziali rispetto all'esperienza integrale, ma più chiaramente concettualizzate con la loro subsunzione in funzioni di uni-

versalità (le categorie, singole o a gruppi); e 2° ancora di nuovo: risoluzioni delle serie così ottenute, in altre aventi funzioni di totalità. Le due risoluzioni corrispondono grosso modo ai poteri mentali sinora individuati e contrassegnati coi nomi d'*intelletto* e *ragione*.

Noi tuttavia, mentre abbiamo ravvisata l'omogeneità delle funzioni, che dànno luogo tanto all'integrazione definita, quanto alle risoluzioni e alle risoluzioni di risoluzioni, cioè l'omogeneità delle funzioni compositive e risolutive — senza la quale i rapporti tra *sensibilità*, *intelletto* e *ragione*, come prima si diceva, o tra *esperienza immediata* e *pensiero riflesso*, come diciamo noi, diventano un mistero psicologico —; non abbiamo neppur esitato a riconoscere, che il fermarsi a due soli gradi di risoluzione dipende unicamente dalla fase di sviluppo in cui i nostri poteri mentali fin'oggi si trovano. Nulla vieta di concepire fasi più progredite, in cui si stabiliscano coordinate di coordinate e inoltre delle coordinate più universali ancora; e ciò non per una semplice esercitazione astratta e a vuoto, ma per un interesse vitale. Infatti i poteri di risoluzione e di composizione o integrazione sono correlativi tra loro e si sviluppano insieme in proporzione diretta. Più sono le coordinate mentali, meglio connesse le loro gerarchie in serie di serie, maggiori le possibilità di risoluzione; e più ricche si fanno le integrazioni e reintegrazioni definite in termini di esperienza. Insomma, più coordinate, più esperienza; più poteri di risolu-

zione, più poteri d'integrazione; più sviluppato il sistema dei riferimenti, di tanto accresciute in profondità quelle funzioni selettive e sintetiche di *economia, stabilità* e *direzione* delle esperienze di cui abbiamo parlato fin da principio; meglio attrezzato e congegnato il pensiero nella sua struttura *pluriseriale*, e più possenti, penetranti le sue prese sulla realtà, le sue possibilità di conquiste ontologiche e ontologizzanti.

Il mondo non è lo stesso, nè in quantità nè in qualità, per l'uomo primitivo e per l'uomo civile, per l'ignorante e per il colto. E grandi, spesso insormontabili sono le difficoltà di stabilire intese fra menti che operano con sistemi di coordinate diversi e diversamente sviluppati. Fin la fantasia cresce coi poteri mentali: e cioè col più ricco contenuto di esperienza ch'essi rendono possibile, e col maggiore correlativo sviluppo delle libere integrazioni costruttive.

157. Orbene, il quadro di funzioni che noi proponiamo qui non vuol essere definitivo, ma è alquanto meno arcaico di quello tradizionale; nè vuol essere soltanto descrittivo ma aprire l'adito a un effettivo progresso dell'intero regime mentale col dare il via a un incremento indefinito dei suoi schemi e delle sue possibilità.

1. Fondamentale per tutte le attività immediate e riflesse è il potere d'istituire *relazioni*.

2. Subordinato a questo è un potere ordinante, capace d'istituire *relazioni ordinate*.

3. Da questo potere originano le *relazioni ordinate più universali*, o coordinate massime, che governano l'economia del pensiero in tutte le sue attività immediate e riflesse, cioè le *forme logiche*, le quali pertanto non sopraggiungono e si sovrappongono, ma sono immanenti in tutta l'esperienza e concorrono a costituirla.

4. L'incontro dei poteri d'istituire *relazioni*, *relazioni ordinate* e *relazioni logiche*, con le infinite varietà di esperienze reali o possibili, sotto la pressione del bisogno esistenziale di concettualizzarle per dominarle, dà origine a quelle *coordinate mentali*, meno universali delle forme logiche, ma universali rispetto a tutti i modi concreti dell'esperimentare; e cioè quei modelli, schemi d'ordine, tipi d'ordine, multipli, vari, in un continuo cimento e in continua riforma, che noi chiamiamo *categorie*.

5. L'esperienza è l'integrazione definita di dati concreti, in sè sconosciuti, coi nostri poteri che discendono dalla più generica capacità d'istituire relazioni, a quella di ordinarle, di concepirle col rispetto delle condizioni *logiche*, e infine di applicarvi l'uno o l'altro o tutti insieme quei *modelli d'ordine*, coi quali tentiamo d'interpretare e controllare la realtà in cui e di cui viviamo.

Al travaglio dell'integrazione corrisponde ritmicamente quello della disintegrazione delle esperienze medesime, per via di successive *risoluzioni*; le quali, per essere compiute in funzione *degli stessi poteri compositivi* isolatamente presi, riescono a

mettere in speciale evidenza talune componenti delle esperienze, pur senza dissolverne l'unità, e solo lasciando accantonate le altre componenti. Ha luogo così, in una parola, tutto quel lavorio di sfaccettatura e d'illuminazione parziale delle esperienze attraverso concettualizzazioni successive in relazione alle diverse categorie che concorsero a formarle, e che possono essere applicate e riapplicate ora intuitivamente, ora discorsivamente.

158. Volendo dare al quadro di funzioni così tracciato uno stile in qualche modo conforme ai termini tradizionali invalsi nell'uso, diremo così per intenderci:

1. la *relazione è la categoria suprema* o *categoria delle categorie;*

2. il potere ordinante può essere denominato *categoria dell'ordine;*

3. *alla categoria dell'ordine* si ricollegano: *a)* le *forme logiche*, in quanto *schemi d'ordine*, ai quali si deve l'accordo del pensiero con se stesso; e *b)* le *forme categoriche*, *schemi d'ordine* anch'esse, ai quali è sospeso l'accordo del pensiero con la realtà.

In questo modo risulta con più evidenza l'*unità nella molteplicità* delle funzioni mentali — unità non più statica, ma dinamica — e l'intimo nesso che avvince in special modo, malgrado il diverso loro ufficio, le sintesi logiche e le categoriche tra loro; nesso sinora invano cercato per altre vie, ovvero accettato supinamente come un fatto inesplicabile o un comandamento d'autorità,

Inoltre si conquista una ben più ardua unificazione. Tutto quel vario, molteplice inorganico e fin discorde complesso delle categorie, tra le quali abbiamo constatato discontinuità, antitesi strutturali, psicogenesi diverse e fasi d'ineguale evoluzione; onde l'insieme loro ci è apparso come un'addizione di forme del concettualizzare aggiunte le une alle altre senza un piano, secondo il vario dettato d'un pragmatismo sollecitato da urgenze pratiche e guidato solo dal successo empirico...; ora finalmente ci appare unificato come una serie di *sottovarietà della categoria dell'ordine* e, mediatamente, della più universale *categoria della relazione.* Nel potere congiungente e ordinante delle nostre sintesi abbiamo scoperto adunque la vera matrice dei più diversi schemi categoriali, e questi ci hanno così rivelato una loro intrinseca medesimezza funzionale tendente all'unità, correggibile nei particolari, ma indefettibile nell'insieme.

Le categorie più disparate fanno gruppo, quante volte l'esperienza può essere costituita come un *gruppo continuo di relazioni*, le quali restino *vincolate* tra loro, vale a dire *ordinate*, in tutte le loro particolari *trasformazioni*. È in fondo il modello matematico del *gruppo continuo di trasformazioni*, che ci offre lo schema del nostro concetto di realtà (G. Giorgi) e l'unità di misura alla quale lo ragguagliamo e verifichiamo: un fenomeno meteorico, gli astri nel loro corso diurno e stagionale, il suolo nelle varie fasi delle successive culture, una persona nelle sue diverse età, un paese in epoche successive della sua storia, e così via all'infinito.

159. Ci sembra poi appena necessario di avvertire, che nel nostro schematismo le funzioni mentali, graduate secondo una specificazione crescente e universalità decrescente, movendo dalla più ampia categoria della relazione giù fino alle integrazioni definite dell'esperienza concreta, vengono distinte, ma non dissociate. La loro distinzione scaturisce da un'analisi razionale e non vuol stabilire neppure una genealogia.

Se una considerazione di carattere genetico-evolutivo si volesse fare, si dovrebbe constatare che l'uomo ha avuto prima coscienza delle sue funzioni integratrici e ordinanti commiste alle esperienze particolari; solo tardi, e attraverso analisi che hanno impiegato secoli, s'è reso conto delle singole categorie; e infine solo in questi ultimi decenni può dirsi che sia emersa in evidenza la *categoria della relazione*, della quale siamo ancora in pochi a parlare (1), mentre dell'*ordine* come *categoria* abbiamo parlato finora noi soltanto.

---

(1) In Aristotele la relazione πρός τι è una categoria fra le dieci; per gli Stoici è una fra le quattro, l'ultima, πρός τί πως ἔχον. Gli Scolastici videro il « fundamentum relationis » nelle cose stesse e per S. Tommaso la relazione è un giudizio di convenienza « respectus unius ad alterum ». A varie riprese è stata riconosciuta la fondamentale importanza della relazione, come ad esempio in Ch. Renouvier, che ne fece la « classe delle categorie »; in H. Bradley che accentuò « the relational point of view »; in Höffding che collocò la « relazione » al secondo posto tra le categorie, dopo la « sintesi »; nella Scuola neokantiana di Marburg (Natorp), che ne ha fatto il concetto fondamentale della logica, ecc. ecc. Un quadro unitario di funzioni logiche e categoriche dedotte dalla categoria della relazione attraverso la categoria dell'ordine non è stato a nostra notizia proposto da nessuno.

La nostra prima enunciazione ne fu fatta nei *N. P.* 1ª edizione 1925. Nel 1934 S. A. Kobylecki (Nowy Targ) fece una comunica-

Taluno potrebbe immaginare, che le distinzioni e suddistinzioni da noi introdotte siano artificiali, poi che in concreto tutte le funzioni da noi sceverate si fondono insieme nell'unità intuizionale di una sintesi, la quale è indecomponibile senza distruggerla. Che tutte le funzioni mentali formino *sintesi unitarie e complesse* è un fatto e una necessità. Senza questo potere compositivo non si dànno esperienze. Aggiungeremo anzi che le funzioni da noi distinte e graduate hanno la proprietà di comportarsi, ciascuna rispetto a tutte le altre, come *implicanti* e *implicate*.

Sarebbe tuttavia un errore rifiutarsi a scomporle mediante un'analisi, staremmo per dire analoga a quella spettroscopica, che non sopprime l'unità del raggio luminoso pur rivelandone l'intima complicatissima composizione.

Vantaggi? Immensi. Come infatti le analisi che hanno condotto a enucleare le singole categorie dai complessi *pluriseriali* è valsa a perfezionarle e a insegnarci modi più destri di servircene; così pure la risoluzione delle forme logiche e categoriche sinora note nelle superiori più ampie funzioni ordinanti e relazionali non deve appagare un sem-

---

zione all'VIII Congresso Internazionale di Filosofia in Praga: *Relation as a primitive and fundamental idea of mathematical Logic and Philosophy*. In essa egli moveva dalla *connectivity of the things* per fondarvi sopra i concetti di *connexion, relation, relationism*, ecc. Era dunque ancora lontano dalla nostra analisi che parte dalla *relazione* come un potere di sintesi della mente e la definisce categoria suprema. Altri saggi che riconoscono l'importanza fondamentale della relazione. Mircea Djuvara, *Dialectique et expérience juridique*, 1938; e F. B. Cicala, *Per la determinazione della mia posizione metafisica e gnoseologica*, 1939.

plice gusto estetico, ma apprenderci il modo di ridiscendere dagli schemi di massima universalità a integrazioni di tipi e schemi d'ordine nuovi, i quali offrano alternative subalterne meglio articolate, congegnate, dirette.

Per farsi un'idea di come questo sia possibile, si osservi che nel nostro quadro di funzioni ciascuna categoria di raggio più universale, venendo a comporsi, a integrarsi e per dir così a configurarsi in quelle che le sono subordinate, lascia dei margini funzionali di una reale importanza.

Il nostro potere mentale universalissimo d'istituire *relazioni*, integrandosi in quello *ordinante*, lascia margini per tutte le *esperienze non ordinate*, che non sono meno reali delle ordinate ed hanno un peso considerevolissimo, anche nel loro stato caotico e indifferenziato, anzi forse di più a cagione di questo, sulla nostra vita. Si pensi alla nostra infinita ignoranza oltre le non molte formule che siamo giunti a fissare, e che ogni avanzamento in conoscenza dipende dalla possibilità di trasferire relazioni non ordinate tra le ordinate. Per esempio, l'esperienza onirica solo in questi ultimi decenni ha rivelato all'analisi della scienza talune *costanti* divenute fondamentali per la psicopatologia, psicoterapia, ecc. (Janet, Luciani, Freud, De Sanctis, ecc.).

Il nostro potere di comporre relazioni e ordinarle, passando a configurarsi negli *schemi logici*, non si esaurisce a sua volta in essi e può dunque impe-

gnare i propri margini nella invenzione di altri schemi d'inferenze ancora sconosciuti.

I nostri poteri di fondare coordinate mentali, venendo a integrarsi con le funzioni che definiscono e pongono in azione le *categorie*, non vi si esauriscono neppure, ma rivelano la presenza di loro margini funzionali già in quella continua, benchè lenta, *riforma*, cui le categorie stesse vengono assoggettate. Prendere coscienza di tali margini significa accelerare ogni progresso possibile nel quadro dei nostri poteri mentali, nell'arricchimento e approfondimento delle esperienze, nell'edificazione del mondo umano.

La chiave di volta di tutto l'edificio logicocategorico è qui.

Capitolo XIV

NUOVI PROCEDIMENTI TECNICI DEL PENSIERO

RIFORMA DELLA LOGICA

160. Il più grande beneficio di considerare le funzioni mentali, tutte relazionali, nel quadro dei *poteri compositivi* e *risolutivi* da noi disegnato, (1) si ha nella situazione di tal quale indipendenza in cui veniamo a trovarci rispetto alle forme logiche e categoriche tradizionali, accettate finora passivamente. Esso ci offre non trascurabili possibilità di comprenderne finalmente il vero ufficio e di migliorarle. S'intende che le possibilità di riforma non sono davvero totalitarie. La struttura mentale che noi possediamo è il prodotto d'una lentissima e laboriosissima evoluzione, intessuta di esperienze millenarie ognora rinnovate, con tutti i rischi che gli schemi così selezionati implicano, ma an-

---

(1) Il *metodo risolutivo* e *compositivo* è stato ideato da Galilei, e applicato alle esperienze del mondo fisico. Noi lo riesumiamo in omaggio al grande instauratore della scienza moderna, e lo applichiamo alle funzioni mentali in se stesse considerate.

che con successi evidenti, i quali mascherano i difetti e superano nell'insieme gli svantaggi. Di regola è nell'insorgenza di nuove realtà inconcettualizzabili e di esperienze ingovernabili a quella medesima stregua, che scoppia la crisi.

Ciò ribadisce in ogni caso il nostro dovere di studiare, almeno in teoria, tutti i possibili miglioramenti del nostro regime mentale e dei procedimenti tecnici del pensiero. La vita, come ha scelto sinora, continuerà a scegliere le sue vie.

161. Sul potere fondamentale d'istituire relazioni e di ordinarle poco c'è da dire restando sulle generali. Le nostre esperienze nascono dal caos dell'indeterminazione non sì tosto una relazione purchessia può essere fissata. Il nostro potere ordinante si annuncia principalmente nella scoperta, necessaria per vivere, di date costanti dell'esperienza, cioè di *relazioni vincolate*, val quanto dire *ordinate* che si ripetano da sè o possano essere ripetute a volontà. Le *costanti* vengono poi variamente atteggiate e interpretate con la loro inserzione nell'uno o nell'altro degli schemi categorici, di cui la mente dispone (sostanza, causa, misura, ecc.). Certa cosa è che tutto il costrutto della scienza è nelle *costanti*, ch'essa sia riuscita in un modo o nell'altro a cogliere, determinare, misurare, spiegare.

Ma pure in una fase prescientifica ed empirica il mondo, in cui e di cui l'uomo vive, si stabilizza, s'edifica, diventa di caos cosmo, a misura che

le relazioni sperimentate si ordinino in *costanti* dell'esperienza, fossero anche adombrate in credenze magiche, superstiziose, fantastiche, purchè adottate come sistema di riferimento e norma per la vita.

Il progresso scientifico consiste infine nello individuare le *costanti* dell'esperienza in termini tali da essere *vere*, cioè *verificabili, per qualunque sistema di riferimenti*. La superiorità della meccanica relativistica sulla meccanica classica, per es., si deve alla determinazione, con l'aiuto del calcolo differenziale assoluto, di *costanti* — le così dette *equazioni di mondo* — *vere per qualunque sistema di coordinate fisiche*.

162. Come abbiamo detto, alla potestà d'istituire relazioni e relazioni ordinate si ricollegano tutte le forme logiche e tutti i diversi gruppi di categorie.

Tra le forme logiche e le categorie s'inseriscono altri *schemi d'ordine*, il cui ingresso contrassegna il passaggio dal pensiero astratto all'esperienza concreta: sono per l'appunto le *coordinate fisiche*, massime fra queste le *spazio-temporali*, che come vedremo partecipano tanto dell'ordine mentale, quanto della struttura psico-fisica dell'esperienza.

Postilliamo, che Kant vide bene questo nesso tra gli schemi logici e i categorici attraverso le forme intuizionali dello spazio e del tempo. Solo che assimilò troppo, come abbiamo sopra accennato, gli schemi categorici ai logici, distinguendoli solo per la loro immersione nelle forme dello spazio e

del tempo, e inoltre separò con un taglio netto le forme della sensibilità, cioè lo spazio e il tempo, da tutte le altre sintesi mentali, le logiche e le categoriche, senza potere più spiegare, nè come gli schemi spazio-temporali si costituiscano, nè come poi le categorie vi s'innestino. Infine dichiarò dommaticamente tutto questo schematismo, sensibile e intellettivo, *a priori*, *soggettivo* e *soltanto soggettivo*, insaccandolo tutto in un *io empirico* e *trascendentale*, senza poter più trovare la via d'uscita.

Noi vedremo presto che, se la struttura psicofisica dell'esperienza produce quell'*immutatio psychica*, di cui abbiamo dovuto tener conto, tutte le forme di sintesi logiche e categoriche concorrono pure alla formazione delle coordinate cosiddette fisiche; sicchè possiamo trattare di queste *senza uscire dall'esperienza* e negli stessi termini in cui discorriamo di tutti gli altri poteri relazionali e ordinanti che collaborano all'inscenarsi e configurarsi delle esperienze concrete. E vedremo pure che in questa loro intima solidarietà con tutti gli altri schemi del pensare e dello esperimentare le coordinate fisiche corrono la stessa avventura e gli stessi rischi ontologici: o si salvano insieme o crollano insieme.

163. Per la più stretta aderenza che le coordinate fisiche hanno con le coordinate categoriche, noi possiamo classificarle in un gruppo distinto, ma compreso nella più vasta classe delle funzioni categoriali, vòlte tutte insieme appunto al rilievo

delle esperienze concrete, vale a dire a stabilire l'accordo del pensiero con la realtà. Avremo in tal modo nel gruppo delle funzioni logiche le *forme e leggi del pensiero puro* e *coerente* con sè stesso; e nell'altro gruppo comprendente le coordinate fisiche e categoriche, le *forme e leggi dell'esperienza concreta*, cioè della *realtà sperimentata*.

Se poi suddividiamo le categorie in tre gruppi comprendenti: *a*) le *categorie matematiche*, *b*) le *qualitative* e c) le *dinamiche*, l'intero quadro di funzioni mentali da noi proposto si disegna così:



Tutte le analisi seguenti giustificheranno questa classificazione e dimostreranno la fecondità del nuovo ordine che noi abbiamo introdotto nello studio delle funzioni mentali.

164. La prima possibilità che si schiude al nostro esame è la riforma logica.

Codificata per secoli come teoria del *concetto*,

del *giudizio* e del *ragionamento*, la logica ha visto capovolto l'ordine dei suoi capitoli in seguito alla scoperta della *sintesi* a priori, con la quale la *sintesi del giudizio* venne a far parte d'ogni atto di pensiero, anche irriflesso; e ancora più da quando noi abbiamo fatto di tale sintesi una condizione non del solo *pensare*, bensì anche del *percepire*. Inoltre la logica ha perduto il contenuto specifico di teoria del ragionamento, quando noi abbiamo trasferito tutta la *sillogistica*, in quanto *logica delle classi*, tra le forme proprie della *categoria della sostanza*, radiandola dal campo della *logica pura*.

Infatti tutta quell'alchimia di *soggetti e predicati*, quello schematismo macchinoso di tutte le loro possibili combinazioni tra generale, particolare e individuale, anche quando rendeva astratti i soggetti fino a travestirli in una lettera dell'alfabeto e a esprimerne i nessi con simboli algoritmici, come nella cosiddetta *logica matematica*, non faceva che classificare *sostanze secondo i loro attributi* e graduare *attributi secondo i loro gradi di generalità*, cioè convenienza a un maggiore o minore numero di enti sostantivi. Di lì la famosa teoria della *comprensione* e della *estensione dei concetti*, in ragione inversa tra loro (*teoria del concetto*); e di lì tutte le forme sillogistiche in *barbara*, *celarent*... e via dicendo per ben 144 casi, quanti Boezio ne contò; forme che distaccate dall'ordine concreto si riducono a semplici tautologie o rimangono sospese in un cielo di astrazioni, prive di alcun possibile riscontro con la realtà sperimentata.

165. Circoscritto il compito proprio della logica alle *forme e leggi del pensiero coerente*, cioè al pensiero in accordo con se stesso, noi l'abbiamo chiamata *Omologia*, volendo significare ch'essa studia tutte le forme di coerenza e compatibilità che si possono attuare nell'*universo del discorso*.

Fra tali forme il *principio dell'identità* rappresenta soltanto un caso limite, il quale in fondo non si verifica che nella sola relazione A = A. Ma questa è una semplice iterazione. Trasportato nella realtà per applicarlo alla composizione dei concetti, quel principio non viene mai una volta verificato (Eraclito aveva proprio ragione), e deve contentarsi della somiglianza, la quale può essere « une réälité », come Leibniz asserì definendola « ressemblance des choses singulières », comunque è irriducibile all'identità. Da ciò il disagio mille volte denunciato, d'una logica pura, astratta, che deve dichiararsi da sè inapplicabile e cioè inutile, oppure limitarsi sempre e soltanto a verificazioni approssimate.

166. L'*Omologia* che governa l'*universo del discorso* presenta molti più casi di coerenza e di svolgimenti compatibili con la coerenza. Fra un universo del discorso e l'altro dobbiamo invece attenderci di verificare un'*eterologia*, che segna il limite della coerenza e l'eventuale passaggio alla contradizione.

Insistiamo nel far notare, che la coerenza si presenta come *identità* solo in un caso limite; mentre la *non-contradizione*, contentandosi anche sol-

tanto della *compatibilità*, acquista un raggio d'impiego assai più ampio dell'*identità*. Per la prima volta anzi nella storia della logica l'*identità*, la *non-contradizione* e il *terzo escluso* non sono più tre forme diverse, tautologiche, dello stesso princìpio; ma assumono una funzione diversa: l'*identità* come formula dell'eguaglianza iterativa; la *non-contradizione* come formula della semplice *compatibilità;* e il *terzo-escluso* come formula applicabile alla dualità di *valori coniugati*, che si escludano a vicenda (es. finito-infinito, limitato-illimitato; condizionato-incondizionato, ecc.).

Enuncieremo ora una serie di forme dell'*Omologia* o schemi del pensiero coerente, e le chiameremo *assiomi* (secondo l'uso matematico), in quanto una volta posti non possono essere più contradetti e ammettono solo *svolgimenti analitici*.

1. Assioma dell'*eguaglianza* e della *diseguaglianza* (caso limite: l'*identità*).

2, Assioma dell'*equivalenza* o *non equivalenza*, della *plusvalenza* o della *minusvalenza*, della *monovalenza* o *polivalenza*.

3. Assioma della *similitudine* e della *proporzione*, in tutti i loro casi.

4. Assioma dell'*analogia*, *simmetria*, *ritmicità*, *periodicità*.

5. Assioma delle *proprietà riflessive*, *riversibili*, *irriversibili* (*ordinali*), *associative*, *additive*, *commutative*, *distributive*, *fungibili*, *infungibili*.

6. Assioma della *compositività* (*combinatoria tantum*, o *immutativa*).

7. Assioma dell'*invarianza assoluta*, della *variazione vincolata e dell'invarianza relazionale*.

8. Assioma della *continuità* e della *discontinuità*, della *convergenza*, della *congruenza* e dei loro contrari.

9. Assioma della *condizionalità* e dell'*incondizionalità*.

10. Assioma della *relatività* e dell'*assoluto*.

167. Ci fermeremo qui e non sentiamo affatto il bisogno di avvertire, che la nostra enumerazione non è tassativa, ma indicativa, cioè esemplificativa.

Se e come sia possibile d'introdurre tra gli assiomi logici una *gararchia*, è questione che può rimanere riservata. A noi basta per ora constatare, che in ciascuno di essi si delinea un certo *schema d'ordine*, cioè una determinata *figura logica* o forma di pensiero coerente. Tutti gli assiomi da noi enunciati possono rimanere astratti senza tuttavia escludere la possibilità di applicazioni nella grande varietà di situazioni contemplate.

La *categoria dell'ordine* è veramente il filo aureo che cuce tutti i detti assiomi tra loro e con l'esperienza. La logica pura, ancorchè ridotta all'omologia, diventa una disciplina utile.

168. Si potrebbe osservare, che la maggior parte degli assiomi logici da noi indicati è incorporata nella matematica. Perfettamente. Ciò prova soltanto, che la logica tradizionale, anchilosata dall'*identità* e confinata nel saliscendi *induttivo-dedut-*

tivo, era incapace di comprendere e di controllare tutto quanto di logico vi fosse nella matematica. Perciò questa disciplina ha dovuto esprimere dal proprio seno e formularsi da sè i propri princípi logici, benchè il raggio di funzionalità di siffatti princípi, appunto perchè logici, fosse di una portata assai più ampia, non limitata alla matematica.

Ne è derivata la situazione paradossale, che taluni sommi princípi logici non sono stati mai considerati nel piano della logica, perchè giudicati appartenenti alla matematica; e che gli stessi princípi sono rimasti patrimonio esclusivo della matematica, mentre essi valgono non solo per le categorie matematiche, ma per le categorie qualitative e le dinamiche.

Si badi, per esempio, agli assiomi dell'eguaglianza o della diseguaglianza, della equivalenza, similitudine, proporzione, ecc. Noi li applichiamo normalmente alle *quantità* e *grandezze*; ma poi ne facciamo uso continuato parlando per es. di *eguali* sostanze, di *eguali* cause, di fini *equivalenti*, di mezzi *proporzionati*, e così via. Solo che quando ne parliamo in matematica o in senso matematico ne facciamo un uso ben più rigoroso che altrimenti.

Tutto consiglia dunque a districare le massime coordinate logiche del pensare e dell'esperimentare dalle singole applicazioni, sì per definirle e svolgerle meglio in se medesime e sì per renderle più duttili e più esatte nelle stesse applicazioni.

169. Il fatto che le funzioni logiche così considerate si ritrovano in composizione con tutte le *categorie*, conferma ch'esse costituiscono un cielo di equazioni sopraordinato e tuttavia immanente in tutte le specificazioni subalterne che la stessa categoria dell'ordine esplica in contatto con la multiforme ed informe esperienza.

Questa immanenza della logica nella disciplina interna delle categorie, abbiamo visto, non è senza rischi. Infatti, se le forme della coerenza sono una componente necessaria di tutto il pensiero, lo sono anche del pensiero categorico. Ma qui possono produrre l'effetto di promuoverne svolgimenti analitici tangenziali, allontanando le nostre stesse sintesi categoriali dal contatto con la realtà sperimentata nella totalità delle sue condizioni, non tutte nè mai interamente concettualizzabili.

Quando verremo fra poco a trattare degli *schemi d'ordine* configurati in *categorie* o coordinate massime della nostra esperienza del reale, vedremo ch'è possibile di parlare, appunto per l'innesto di schemi logici con schemi categorici sotto la comune specie dell'*ordine*, d'una logica interna di ciascun gruppo di categorie. Questa *logica categorica* non è da confondere con la *logica applicata* della vecchia logica in simmetria con la *logica pura;* nè con la malfamata *logica reale* di tipo hegeliano, che pretendeva di dar fondo all'universo con una semplice formuletta. Essa rivelerà soltanto — e sarà moltissimo — fin dove sia possibile e consentaneo spingere il piano d'incontro del pensiero coe-

rente con la grande varietà di schemi e tipi d'ordine che la mente, sotto la pressione generale dell'esperienza e dei bisogni, ha dovuto e potrà escogitare per imprimere una qualche stabilità e regolarità concettualizzabile alla realtà sperimentata.

A questo solo patto l'*omologia* potrà entrare a bandiere spiegate nel dominio delle *forme categoriche*, senza costituire un pericolo e un inciampo, quale sinora è stata la *logica dell'identità* applicata alle *categorie*.

170. Vista la logica in tutto questo ricco insieme di moduli e d'inerenze funzionali; essa non è più un codice fisso di pochi articoli staticamente formulati, ma un complesso dinamico di procedimenti tecnici in via di sviluppo, nello sforzo continuo e inesausto di adeguare il pensiero riflesso e, mediatamente, l'esperienza stessa alla conquista di posizioni aventi un significato e valore assoluto. Non è dunque che il nostro tentativo di riforma possa presumere di avere espletato un ufficio così immane. Assumere possiamo tuttavia, che l'impostazione da noi data alla nuova logica ne fa una disciplina viva e vitale, utile e sopratutto capace di progressi illimitati.

La *categoria dell'ordine* è ben lungi dall'avere esaurite nei pochi schemi sin qui configurati le sue infinite possibilità. Da questo lato, ma anche dall'incontro sperimentale di tutti i moduli mano a mano ideati, con l'esperienza, è possibile ed è lecito

attendersi sempre nuovi e migliori concepimenti e procedimenti.

Al paragone di questo piano, tutti i tentativi sinora fatti di arrecare soccorso alla vecchia logica, sia con la *quantificazione del predicato* di W. R. Hamilton, sia con l'introduzione di particolari *algoritmi*, come quelli proposti dal Peano, dal Couturat, dal Russell e dal Whitehead, ecc., diventano soltanto episodici, perchè circoscritti alla sola *logica delle classi*, e si rivelano soltanto marginali rispetto alla vera sede di quell'inesauribile processo ordinante, che discende, se l'indagine da noi condotta non è fallace, dalle più intime scaturigini della nostra stessa struttura mentale.

Capitolo XV

NUOVI PROCEDIMENTI TECNICI DEL PENSIERO

(SPAZIO-TEMPO E CATEGORIE)

171. Dicevamo, il passaggio dal pensare astratto nei puri schemi dell'omologia, all'esperienza concreta, immediata e riflessa, accade con l'ingresso delle massime coordinate fisiche, principalmente dello spazio e del tempo, in seno alle quali tutta l'esperienza viene a disegnarsi, tanto nei suoi contenuti mutevoli, quanto nei suoi modi costanti dell'apprenderla e concettualizzarla: le categorie.

Naturalmente non parliamo di questo passaggio nel senso *storico*, di un prima e un poi, ma di una *progressione* razionale, che non è neppure irriversibile, ed ha anzi gl'inconvenienti di tutti gli schematismi sovrapposti alla vita nella sua inscindibile unità. Il pregio della nostra analisi, se uno ve n'è, è quello di seguire la *progressione della complicazione crescente degli schemi relazionali e d'ordine;* pur dovendosi ammettere, e lo abbiamo anche osservato, che il pensiero riflesso giunge a sche-

matizzare tale progressione, se non proprio esattamente in senso inverso, tuttavia riflettendo sui modi concreti dell'esperimentare, i quali anticipano di regola sulla coscienza riflessa delle varie serie di funzioni pluriseriali di più in più astratte, che concorrono a costituirli.

D'altronde venendo ora a esaminare parte a parte, come per necessità d'analisi dovremo fare, le coordinate fisiche e i vari gruppi di categorie, constateremo che gli schemi logici ne sono una componente generale pur essi, e che nè le coordinate fisiche sono pensabili senza le categorie, nè queste senza quelle.

172. Parlando di *coordinate fisiche* togliamo questo termine all'uso invalso nella scienza e che non comprende solo lo spazio e il tempo, ma altre ancora, sottoposte da recente a una trattazione matematica in termini universali, la *densità*, il *peso* la *materia*, lo *scalare di campo*, ecc.

Noi ci limiteremo alle coordinate di massima universalità, lo spazio e il tempo, poichè in esse tutta l'esperienza si svolge, fisica e non fisica. E se continuiamo a dare a siffatte coordinate, per intenderci, l'appellativo di *fisiche*, torniamo a fare presente la riserva, che ne parliamo sempre in termini di *esperienza*, cioè con riferimento alla esperienza come « posizione assoluta ». La questione della realtà obbiettiva dello spazio e del tempo, nel senso empirico, tradizionale, o dello spazio assoluto nel senso newtoniano, rimane per noi accan-

tonata e sospesa al problema dei problemi: il valore ontologico di tutta l'esperienza.

173. Prendiamo le mosse dalla risoluzione compiuta da Leibniz dello *spazio* in *rapporti di coesistenza* e del *tempo* in *rapporti di successione*, con che egli spianava la via alla teoria kantiana della *soggettività* dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione sensibile.

Noi preciseremo subito, che gli schemi d'ordine dell'accadere, spazio e tempo, non soltanto sono incorporati insieme in qualunque esperienza concreta o ideale, ma sono inseparabili fra loro, se non per astrazione e alterandone la natura e la funzione.

Minkowski ha dato un'espressione matematica a questo nesso indissolubile di spazio e tempo (che già Gioberti aveva definito *cronotopo*), moltiplicando le tre coordinate spaziali, x, y, z per il tempo, nella formula ora d'uso comune (x, y, z, t). Ma la psicologia aveva scoperto per conto suo questo nesso prima giungendo a conseguenze di più ampia portata. Noi ne avevamo discorso nei *Prolegomeni* (1914).

I termini d'una *successione*, cioè d'una serie temporale, quali ad es. i rintocchi d'una campana, non possono essere contati, se non vengono confrontati, nè confrontati se non uniti in una medesima serie, vale a dire ritenuti insieme e rappresentati in una sintesi *simultanea*, che traduce man mano la successione *ordinale* in una unità *nume-*

rale, cioè in un rapporto di *coesistenza*, rapporto dunque *spaziale* nel senso leibniziano, benchè concepito come spazio astratto.

Reciprocamente i vari elementi d'una *coesistenza*, cioè d'una sintesi spaziale, sono riconosciuti coesistenti, in quanto compresi nell'*unità di tempo*, e a sua volta l'unità di tempo non è apprezzabile come tale, se non nel confronto con una *successione*, cioè con una serie temporale. La sintesi spaziale non è quindi fuori del tempo, ma immersa nel tempo. Se il tempo fosse zero, pure la sintesi spaziale ne sarebbe annullata. Nella sintesi spaziale il tempo *t* dev'essere eguale almeno a 1.

Prima conseguenza: è assurdo contrapporre lo spazio e il tempo.

Si pensi inoltre, che lo spazio viene misurato mediante una sua risoluzione nelle sue varie dimensioni e cioè con la sua scomposizione e verificazione in serie progressive e regressive, che son poi tutte successioni o sintesi temporali. Anche in pratica noi misuriamo lo spazio dal tempo che ci vuole a percorrerlo.

Viceversa non possiamo misurare la durata senza lo spazio, senza cioè confrontare più durate tra loro, e questo si rende possibile solo riducendole a coesistenti, vale a dire allogandole in un certo spazio ideale o rapportandole a dati spazi assunti come reali,

E in conclusione la sintesi temporale è sospesa nello spazio e la sintesi spaziale è sospesa nel tempo. Segno questo che spazio e tempo non sono due

forme separate, e neppure due serie eterogenee e associabili o dissociabili; essi sono due aspetti, due momenti inscindibili d'un medesimo *schema d'ordine dell'accadere*, il quale ci appare come *tempo*, se consideriamo in primo piano i rapporti di successione coordinandoli in rapporti di coesistenza; e come *spazio*, se consideriamo in primo piano i rapporti di coesistenza astraendoli dalla successione.

Se si trattasse di due *serie* eterogenee, non sarebbero nè confrontabili, nè commisurabili tra loro. Il fatto di potere invece servirci di tutte e due come unità di misura reciproca, sì che si comportino rispettivamente da ascissa e da ordinata, fungibili dunque e intercambiali tra loro, ci dice che sono due proiezioni diverse d'un medesimo *schema d'ordine* o *gruppo di coordinate* o *sistema di riferimenti*, pensato quando in movimento, quando in un solo momento di tale movimento, d'altronde inarrestabile. Ecco perchè si può parlare (come dimostrammo già nei nostri *Prolegomeni*) d'una *spazialità del tempo* e di una *storicità dello spazio*.

174. Kant attribuì al *tempo* una sola dimensione e allo *spazio* tre (le tre misure euclidee, oltre le quali egli non intuì, nè poteva, la nostra possibilità di concepire lo spazio a *n* coordinate o dimensioni). Inoltre attribuì alla esperienza dei fatti interiori la sola *forma del tempo*, cosicchè essi sarebbero *unidimensionali*. Or se il tempo fosse veramente unidimensionale, le durate non sareb-

bero misurabili, perchè non confrontabili, anzi neppure percepibili, giacchè ogni termine o punto starebbe a sè e si dileguerebbe all'apparire del successivo, senza lasciare traccia.

Qualunque dimensione ne suppone almeno un'altra con cui misurarsi, altrimenti non esisterebbe neppure quell'una. È questa la profonda verità del *principio di dualità* o di *reciprocità*, che illuminò a un tratto tutti i problemi della geometria proiettiva, da quando Gergonne lo formulò, non come già Poncelet per una semplice proprietà di sezioni coniche e di polari reciproche, ma come un principio generale filosofico atto a semplificare e a unificare grandemente ragionamenti e calcoli (Cremona, Jacob Steiner ecc.). Era una nuova conferma, se ce ne fosse stato bisogno, del carattere *relazionale* e *pluriseriale* di ogni nostra esperienza e d'ogni nostro atto di pensiero.

A parte dunque la dimostrata inscindibilità delle serie spazio-temporali, come rapporti di coesistenza e di successione, l'*unidimensionalità* della esperienza interiore la annullerebbe appunto come esperienza, riducendola a un rosario puntiforme di stati discontinui. Il fatto stesso di esistere come esperienza postula adunque non una *unicità*, ma una *molteplicità di serie* distinte e connesse, tra le quali noi scegliamo delle *costanti*, atte a fungere da dimensioni o coordinate o sistemi di riferimenti. Abbiamo d'altronde verificato che la riflessione del pensiero su se stesso è possibile (Cap. III) solo mediante la risoluzione delle nostre funzioni

e operazioni mentali in serie di serie, senza neppure un limite fisso. Anche l'esperienza interiore è dunque *pluridimensionale.*

Bisogna aggiungere, che il numero delle dimensioni o coordinate facenti gruppo non è fisso e che dallo sviluppo ch'esse hanno può graduarsi la capacità mentale raggiunta e fin lo stato di salute o di malattia dei singoli soggetti. Nei malati si contraggono, perchè si restringono le serie vissute.

A questa nuova veduta ci conduce l'evoluzione che il concetto di *dimensione* ha compiuta in matematica e in fisica.

Invero neppure per il mondo fisico noi intendiamo più la dimensione o coordinata al modo cartesiano, cioè come un sistema rigido, sibbene come un « postulato d'ordine » avente un proprio « criterio di continuità » alla maniera di Cantor. Perciò la limitazione, su cui Kant si fondò, delle dimensioni dello spazio a tre sole coordinate, a parte ogni altra ragione matematica che condusse Beltrami, Lobacevski, Bolyai, Riemann, Helmoltz a rendere pensabile uno spazio a n dimensioni e Sophus Lie e Klein a ridurre il problema dello spazio a un « gruppo continuo di trasformazioni »; non si regge neppure in pratica. Nell'esame di singoli fatti, per es., in meccanica, stereochimica, ecc. il numero delle coordinate o parametri può essere aumentato, ottenendo non una complicazione, ma una semplificazione nella rispettiva analisi. E così le opposizioni razionali di un Lotze o di un Renou-

vier a uno spazio non-euclideo sono cadute nel vuoto.

Senza giungere con Poincaré alla più generale *teoria della convenzione*, che fa dipendere dalla semplice convenienza o comodità descrittiva la scelta e il numero delle coordinate, possiamo tuttavia esser certi, che di « criteri di continuità » o « continui ordinali » o parametri, per l'analisi delle esperienze, quale che si sia il loro contenuto, fisico e non fisico, se ne possono escogitare più o meno a seconda del *tipo d'ordine*, in cui noi siamo obbligati a vivere o che noi ci siamo messi in grado di costruire.

Noi abbiamo avanzato per es. l'ipotesi che nella psicogenesi dello spazio euclideo, nel quale crediamo di vivere, deve avere una parte l'intersezione ortogonale dei canaletti semicircolari del labirinto auricolare, cioè quell'organo delicatissimo che presiede al nostro senso dell'equilibrio e della direzione. È nulla più che un'ipotesi, ma altre se ne possono fare.

Come che sia di ciò, neppure il modello di Minkowski che moltiplica tre coordinate spaziali per la coordinata tempo può dirsi sufficientemente aggiornato, in quanto distingue ancora tra forme spaziali e forma del tempo. Inoltre il numero delle coordinate può essere aumentato. Infine il nuovo modo di concepirle, come « postulato di continuità e d'ordine » spiega meglio l'intrinseca omogeneità, la mutua fungibilità e il complesso inerire di tutte le componenti del gruppo o schema generale d'ordine, che fornisce la mobile architettura di tutte

le nostre esperienze nel loro perpetuo fluire e accrescersi in ogni senso, soggettivo ed extrasoggettivo.

Certo è che nel passaggio dall'esperienza macroscopica alla fisica elementare neppure le coordinate x, y, z, t, bastano più a esprimere i nuovi modi oggi concepibili nell'intima struttura del mondo (Giorgi).

175. Ancora una osservazione, prima di passare alle categorie. Se noi abbiamo potuto trattare le coordinate fisiche come « postulati d'ordine », « criteri di continuità », « continui ordinali », « serie pluridimensionali », ciò è stato possibile non solo per l'onnipresenza delle *categorie della relazione e dell'ordine*, ma anche per l'intervento di assiomi logici. Basta scorrere la serie di questi assiomi, da quelli dell'eguaglianza e diseguaglianza, della congruenza, della convergenza, della relatività, e così via, per intendere come neppure in senso strettamente fisico le dimensioni o coordinate dell'esperienza siano concepibili senza il concorso degli schemi logici. I quali adunque non sono estranei neppure al costituirsi della esperienza come semplice fatto. Essi non sopraggiungono dopo che le esperienze siano già configurate, come pretendeva la vecchia logica, ma sono una componente strutturale dell'ordine comunque vissuto.

Vedremo confermato dalle successive analisi che neppure le categorie sono forme sovrapposte all'esperienza immediata, ma intimamente congiunte tanto con le coordinate logiche, quanto con le fisiche.

176. Nell'esame che ora faremo delle categorie, seguiremo la tripartizione da noi proposta in a) *matematiche*, b) *qualitative* e c) *dinamiche*.

La distinzione introdotta da Kant tra le *matematiche* e le *dinamiche*, con l'attribuire al primo gruppo le categorie della *quantità* e della *qualità*, ed al secondo le categorie della *relazione* e della *modalità;* la classificazione del Windelband, che denominò le categorie dei primi due gruppi *riflessive*, e quelle del secondo *costitutive;* e così pure le altre classificazioni congeneri, tendenti a contrapporre categorie a categorie, non ci sembrano accettabili. Tutte le categorie sono *costitutive* di esperienza e tutte egualmente *riflessive*. Esse poi si addizionano, se mai senza soverchia coesione, ma non si contrappongono fra loro, altro che se concepite già per negazione o antitesi, come osservammo nelle *categorie coniugate* e *complementari*.

La categoria della *sostanza*, che noi trattiamo come categoria della *qualità*, fornisce i *soggetti* a tutti i nostri discorsi e a tutte le nostre esperienze; e tra le categorie matematiche e le dinamiche c'è tanto poca opposizione, che oggi tutta la scienza tende a diventare mathesis.

177. *a*) Per millenni la *quantità* e la *grandezza*, il numero e la forma, l'aritmetica e la geometria si sono contrapposte come due entità distinte e irriducibili fra loro. Benchè dominato dai problemi della misurazione, il pensiero matematico antico, imbattutosi nelle *grandezze incommensurabili*, non

potè superare l'ostacolo e vi si arrestò. Platone ne fece un argomento di più del suo trascendentalismo.

Spettava alla matematica moderna con l'introduzione di nuove *unità*, i *numeri negativi*, gl'*irrazionali*, l'*immaginaria* e l'*infinitesimo*, e col perfezionamento dell'algebra o aritmetica generalizzata, delle equazioni, delle funzioni, delle serie, ecc., di rendere lo strumento analitico capace di esprimere qualunque costruzione geometrica, anzi di diventare a sua volta fonte d'ideazione delle forme, per es. degl'iperspazi.

Questo processo di reciproca compenetrazione di geometria e algebra comincia com'è noto, con la *geometria algebrica* di Fermat e Cartesio e si sviluppa col problema inverso del tutto nuovo: la traduzione di espressioni algebriche, e più specialmente di « quantità complesse », aventi a coefficiente l'immaginaria, in entità e costruzioni geometriche; problema questo che dopo Argand, Wessel, Buée, Gauss, Cauchy, ha dominato tra gli algebristi e analisti del sec. XIX culminando nell'opera di Cayley, v. Staudt, J. Steiner.

178. E' noto come in reazione al completo assoggettamento della geometria allo studio delle *proprietà metriche*, l'autonomia dello studio delle *proprietà geometriche pure* abbia ripreso sin dalla fine del sec. XVIII con la scuola di geometristi puri inaugurata da Gaspard Monge insieme con Carnot e continuata da Dupin, Poncelet, Chasles

ed altri. Sorse così indipendente dalla *geometria analitica*, la *geometria proiettiva* o *descrittiva*, i cui fondamenti possono trovarsi nelle leggi della prospettiva scoperte da Leonardo e presto costituita in un corpo di dottrine, specie ad opera di Poncelet e di Gergonne, coi suoi principi generali (omologia, continuità, dualità, reciprocità) e metodi.

Tornava così a riprodursi in un piano di superiore complessità il classico dualismo tra la quantità e la grandezza, il numero e la forma, studiate da una parte dalla geometria analitica, metrica, sottoposta al *calcolo* e dall'altra dalla geometria detta sintetica, costruttiva, materiata delle nozioni proiettive di *distanza*, *posizione*, *contatto*, *intersezione*, ecc. Il dualismo era nella logica dei due processi e non s'attenuava per il fatto che dei grandi matematici fossero egualmente maestri in entrambi: Julius Plücker, Michel Chasles, Arthur Cayley e le loro scuole.

179. Il soccorso doveva venire da dove non era atteso. E veniva infatti dal progressivo sviluppo di alcune dottrine di massima generalità capaci di congiungere in un piano superiore i metodi analitici e sintetici, metrici e costruttivi, fecondando al tempo stesso tutti i campi della ricerca matematica. Accenneremo tra queste: 1. alla generalizzazione del concetto di « coordinata », ad opera di Plücker; 2. alla dottrina delle « invarianti » svolta più specialmente da Boole, da Cayley, da Sylvester, da Salmon e dalla Scuola di Dublino; 3. alla teo-

ria generale delle « forme », che fa capo a Lagrange, Abel, Galois e fu poi svolta da Camillo Jordan e da altri; e 4. infine alla teoria dei « gruppi » continui e discontinui, ch'è la più alta generalizzazione attinta finora dalla matematica. È gloria di Sophus Lie e di Felix Klein aver dato a questa dottrina non solo la base più ampia e più salda, ma di aver visto che tutte le teorie intorno allo spazio, tanto le metriche quanto le geometriche, come pure le teorie generali delle equazioni, delle funzioni, delle serie, degl'insieme, ecc. diventavano casi particolari della teoria dei « gruppi continui di trasformazioni ».

Non che con questo lo studio separato delle proprietà metriche e proiettive avesse perduto l'autonomia che aveva prima, chè anzi vi si è aggiunta l'*analysis situs* o *topologia* (Listing, Riemann, Pieri, Severi, Lefschetz, ecc.), per lo studio di proprietà puramente *qualitative*, *ordinali*, di posizione e costruzione, che prima venivano confuse con le altre due. Comunque il piano di più alta sintesi era raggiunto e l'unità del pensiero matematico riaffermata.

180. Naturalmente il progresso del pensiero matematico moderno non è tutto qui. Fra le maggiori sue conquiste (rinviando per altro al nostro saggio: *Matematica e Filosofia*, vol. IV) ci limiteremo a ricordare, per lo scopo di questo nostro sguardo d'insieme: 1. l'introluzione dei concetti di « vettore » — o segmento orientato —, e di « operato-

re » cioè di un fattore capace di cambiare la grandezza e la direzione d'un vettore, nel calcolo dei « quaternioni » inventato da William Rowan Hamilton. Più tardi, Ricci Curbastro, C. S. Peirce ed altri vi aggiunsero il *calcolo tensoriale;* 2. l'estensione delle proprietà delle funzioni potenziali definite per la fisica già da George Green e da Gauss, al concetto generalizzato di « funzione matematica » e la nuova teoria della curvatura dello spazio e degli iperspazi, ad opera di Bernhard Riemann; 3. l'*èra del rigore* inaugurata da Karl Weierstrass col rifiutare ogni correlazione tra gli enti matematici e l'evidenza visiva o intuizione sensibile e coll'affermare il principio che « la legittimità di introdurre un numero in aritmetica dipende unicamente dalla definizione di questo numero »; 4. la consecutiva generalizzazione del concetto di *numero algebrico* e della nuova algebra di Lejeune Dirichlet, Kummer, Dedekind e l'introduzione di *numeri non-algebrici* (*trascendentali*) ad opera di Liouville; 5. infine la nuova analisi dei concetti di *continuo* e *discontinuo*, d'*infinito* nelle sue sottospecie d'*infinito attuale* e *potenziale*, l'introduzione del concetto di *transfinito*, la riduzione delle coordinate a *postulati d'ordine e di continuità*, ecc. ecc. l'opera insomma di George Cantor, che ha dato il suo nome più che a un metodo a un'epoca di studi matematici.

181. Su questi capisaldi la matematica ha compiuto sempre più decisamente la sua evoluzione

quale « scienza dell'ordine ». Mossa dallo studio delle « relazioni di quantità e grandezza » è via via assurta allo studio della « quantità e grandezza di relazioni », e più precisamente di « relazioni ordinate ». Vengono così in piena evidenza nel configurarsi e svilupparsi del pensiero matematico le *categorie della relazione e dell'ordine*, da noi riconosciute come fondamento organico della nostra struttura mentale e come principio dinamico d'ogni suo possibile progresso. Invero tutti gli accrescimenti delle discipline matematiche negli ultimi decenni, la moltiplicazione continua di enti e procedimenti matematici ai quali l'Italia ha dato un così cospicuo contributo, si devono ai poteri d'invenzione congiunti al rigore, che sono la caratteristica delle due categorie supreme della mente umana, nel loro pieno sviluppo.

182. C'è appena bisogno d'osservare che le forme logiche sono onnipresenti in matematica? Il loro innesto negli schemi della matematica è tale che è difficile in molti casi distinguere — come molti matematici hanno osservato —, se gli assiomi assunti abbiano un carattere prevalentemente logico o matematico.

Meno evidenti sono apparsi finora i nessi imprescindibili degli schemi matematici con le coordinate fisiche, e particolarmente con lo spazio e il tempo. Eppure tutta la matematica è concepita negli schemi spazio-temporali e per quanto si sforzi di mantenersi in una sfera astratta non può muovere un

passo e le sue proposizioni non sono verificabili, se si sopprima l'ordine spazio-temporale e il movimento.

Senza voler discutere le opposte tendenze sempre rinverdite tra intuizionisti e formalisti; senza bisogno di rivangare quanto abbia profittato all'incremento del pensiero matematico l'essersi dovuto occupare di problemi fisici e pratici; nè quanto ancora negli ultimi tempi l'incremento delle discipline matematiche si debba all'assunzione di dati intuizionali nella sfera del calcolo; basti riflettere per es. che la nozione di *movimento*, anzi di movimento continuo e uniforme, è la componente necessaria, idealizzata quanto si voglia, dei concetti classici di « funzione », « variabile », « distanza », « proiezione », « misura », « trasporto » e così via; e chi dice *movimento* dice necessariamente coordinate spazio-temporali. Tutto lo sforzo di astrarre da proprietà intuizionali, dall'evidenza visiva e positiva, non può sopprimere questa partecipazione diretta dell'idea di movimento e cioè dello schema *spazio-tempo* nella costruzione e nell'analisi di enti matematici, ancorchè idealmente concepiti come rapporti di coesistenza e di successione, nella sintesi costruttiva e nell'analisi dimostrativa e combinatoria. La massima astrazione che in questo senso possa mettersi in opera, non può condurre che a prendere il movimento e le relative coordinate spazio-tempo nel significato di *postulati di continuità e d'ordine*, che noi abbiamo rinvenuto in fondo alle coordinate fisiche gene-

ralizzate, al termine delle nostre precedenti indagini. Con ciò siamo al punto di congiunzione di tutte le forme mentali che confluiscono a costituire la nostra esperienza, concretamente vissuta e idealmente rivissuta o anticipata.

183. Avvertiremo ancora, che l'incontro delle categorie matematiche con le forme logiche e con le coordinate fisiche, sotto il comune regime delle categorie della relazione e dell'ordine, opera in due sensi egualmente fecondi dei più stupendi risultati, misconosciuti solo da coloro che immaginano il pensiero matematico chiuso in un campo trincerato e vietato alla circolazione del pensiero non matematico, ma anche impeditovi dall'uscirne per immischiarsi dei bisogni ordinari del concepire e dell'esperimentare.

Nel senso dell'economia generale del pensiero i modelli matematici, comunque escogitati, con *intuizioni ipotetico-costruttive*, ove ha parte il noũs poietikós, e perfezionati attraverso una rigorosa paziente elaborazione *analitico-combinatoria;* quei modelli hanno un campo d'impiego a priori indelimitabile e rivelano un singolare potere ordinante, disciplinare, inventivo non pure in scienze non matematiche, nella vita stessa. I modelli di *funzione*, *variabile*, *limite*, *continuo*, *discontinuo*, *serie*, *insieme*, *classe*, *gruppo*, ecc. trasferiti dalla matematica in altri campi del pensiero e dell'azione vi dimostrano una fertilità di ideazioni e di ri-

sultati, che solo l'ignoranza di essi può permettere di trascurare.

Nel senso dell'esperienza concreta i modelli matematici vi hanno anzitutto ingresso attraverso le coordinate fisiche che, come abbiamo visto, sono una loro componente necessaria e dànno anzi esse l'impalcatura generale del teatro, in cui ha luogo la messa in scena e successione delle vicende. È per questa via che la matematica ha potuto costituire la base della scienza moderna da Leonardo a Galilei, a Maxwell, a Rutherford e fornire gli strumenti più perfetti e insostituibili di ogni seria indagine e scoperta, dall'astronomia alla fisica intratomica.

Come avvenga che l'applicazione di moduli matematici nella scienza della natura non si limiti a fornire « la descrizione più economica e più esatta », ma compia l'ufficio di avanscoperta di fenomeni insospettati; come avvenga che col loro impiego noi ci mettiamo in grado di penetrare più addentro nel più intimo dinamismo dell'accadere; su quali basi poggi questo ontologismo matematico di nuovo genere, questa intrinseca ancorchè spesso approssimata (più sorprendente e misteriosa anzi, se soltanto approssimata) corrispondenza intrinseca fra gli schemi dell'ideazione matematica e le esperienze; è uno dei punti più oscuri della epistemologia del nostro tempo, e vi torneremo su.

184. Per ora osserviamo, che di fronte all'incommensurabile caotico volume delle esperienze i

nostri modelli matematici rappresentano una *scelta*, una costruzione mentale, un sistema ordinato sotto la pressione generale di esigenze vitali e con l'impiego di tutte le risorse della nostra struttura psicofisica e logicocategorica.

Pertanto la nostra ideazione matematica, lungi dall'essere esaurita, definita una volta per tutte, è sottoposta a una continua revisione e riforma, segue tutti i progressi mentali, sente tutti gl'impulsi, onde la mente umana deve e vuole adeguarsi ai compiti e problemi immani, non pure fisici, naturali, tecnici, ma nel più alto senso spirituali.

Si può dimostrare, ad esempio, che la prima e più completa definizione dell'*infinito matematico* si trova nelle *Confessioni* di S. Agostino, come risultato di sforzi impetuosi e felici per adeguare la mente dell'uomo all'idea di Dio. Sotto lo stesso impulso l'idea dell'infinito diventava fondamentale nella filosofia del Rinascimento e nel Razionalismo, dal Cusano a Cartesio, dal Galilei a Bruno, dal Malebranche a Spinoza e a Leibniz; finchè la Critica kantiana non le tolse la base ontologica su cui poggiava e che la Filosofia romantica tentò invano, con le sue formule vaghe, di restituirle. Il Romanticismo era, sì, pieno del senso dell'infinito, e questa parola vi s'incontra a ogni passo; ma come le chiacchiere non fan farina, neppure le parole bastano a costruire. Doveva la matematica approfondire il modello dell'infinito, anzi darne più modelli nelle progressive analisi di un Gauss, un Cauchy, un Weierstrass, un Cantor, sì che oggi

possiamo dire di disporre di cinque modelli dell'idea stessa: l'*infinito potenziale*, l'*infinito attuale*, l'*infinito cardinale*, l'*infinito ordinale* e il *transfinito*.

185. Al qual proposito, se mi fosse lecito, vorrei insistere sulla proposta da me fatta nella prima edizione di questi *N. P.*, osservando che oltre tutti i modelli d'infinito, che noi oggi possediamo, applicabili nei congrui casi, abbisogniamo ancora di un modello inconfondibile coi precedenti. Esso dovrebbe aiutarci a rappresentare e a concettualizzare la più impressionante rivelazione dell'esperienza dei nostri tempi, scientificamente approfondita e controllata: la rivelazione di abissi d'infinito che ci si spalancano innanzi a ogni passo, a ogni più piccolo e fugace contatto con la realtà. Si tratta di dare un'espressione esatta a quella certezza d'incommensurabilità che ci convince, per una sua marginale superiorità inafferrabile e irraggiungibile persino dalla nostra stessa immaginazione, non solo di fronte all'*infinitamente grande* e all'*infinitamente piccolo*, ma all'*infinito nel finito*. È questo in fondo quell'infinito in cui c'imbattiamo quando risolviamo l'unità nelle infinite frazioni e frazioni di frazioni, indefinitamente comprese tra 0 e 1; ma che attende di essere definito in termini ancora più generali e reso idoneo ad esprimere e a calcolare la sterminata congerie di infinità, che formano gruppo nella più piccola frazione del reale sperimentato, una molecola, una cellula, un se-

me, un attimo della vita, un moto dell'animo.

A questo *infinito nel finito* non corrisponde esattamente l'infinita serie delle frazioni comprese tra 0 e 1, perchè ciascuna è una quantità omogenea ed esatta, a sua volta decomponibile in altre quantità altrettanto omogenee ed esatte, e così di seguito. Potrebbe corrispondervi l'*integrale definito di n variabili*, ma l'integrale, pur essendo una *quantità*, non dà mai una totalità esatta, bensì una somma di approssimazioni contenute tra dati intervalli. Neppure i *numeri trascendenti* raggiungono la totalità, rimanendo compresi sempre tra due approssimazioni.

Nel modello da noi proposto si parte invece da una totalità finita per giungere a una infinità di variabili cioè di funzioni non ancora integrate, o, se vogliamo, d'*integrali indefiniti*. Quindi si tratta di uno schema diverso, che vuol essere studiato, anche in confronto alle sue possibilità di applicazioni ed al quale proponevo di dare il nome *d'infinito pratico* e per simbolo: (∞). Ma questo non conta. Essenziale è che sia riconosciuta la lacuna tra i nostri modelli concettuali dell'esperienza e l'opportunità di colmarla.

Questo non è d'altronde che un caso tra i molti che sollecitano un progresso dei nostri procedimenti ideativi, fra i quali quelli matematici assumono un posto privilegiato, per la loro relativa indipendenza da ogni ragione non matematica, dato che la ragion matematica è la sola che si pone e si dimostra da sè; ma privilegiato anche per

il loro proporzionato potere superiore di coordinazione e di approfondimento del mondo delle esperienze.

Come col solo ausilio della propria logica e del proprio potere inventivo il pensiero matematico, decomponendo dei complessi altrimenti inanalizzabili, è giunto ai numeri irrazionali, all'unità immaginaria, all'infinitesimo, alla sostituzione della geodetica alla linea retta, agl'iperspazi e così via, un ulteriore progresso si renderà indubbiamente manifesto nell'aumento degli enti e procedimenti matematici e nel loro attivo e benefico ricambio in seno all'economia generale del pensare e dell'agire. Per esempio, mentre la matematica, come s'è visto, ha compiuto una sua evoluzione, in quanto scienza dell'ordine, sotto il postulato universale di una *lex continui*, oggi essa sente non meno acuto il bisogno di adeguarsi all'analisi del *discontinuo*, ch'è anch'essa una formidabile e temibile forma dell'esperienza, di fronte alla quale siamo ancora mentalmente disarmati.

186. *b*) - Le *categorie qualitative* si configurano nelle categorie tradizionali della *sostanza* e degli *attributi*. In quell'« ordine naturale delle conoscenze », che secondo Aristotele (*Analitica posteriora*) riflette nel pensiero lo stesso ordine ch'è nella realtà, la categoria della sostanza apparve per secoli, con l'aiuto del linguaggio, fondamentale rispetto a ogni altra categoria, conformemente all'intuizione del mondo, pure dominante, concepito co-

me tutto un'insieme, una costruzione di sostanze, semplici e composte, cominciando da Dio-sostanza.

Abbiamo già visto come questa veduta s'imponesse anche nella *logica*, quale dottrina delle *forme del pensiero* e dell'essere; sicchè tutta la logica aristotelico-scolastica, quale teoria del *concetto*, del *giudizio* e del *ragionamento*, con tutti i suoi rammodernamenti, non è stata altro, possiamo dire sino ai nostri giorni, che la logica della categoria della sostanza. È così che il *concetto generale* ha regnato sovrano nella logica, nella filosofia, nella scienza e nella vita.

Noi abbiamo restituito alla logica la sua funzione universale di « teoria della coerenza » e trasferito l'ufficio dei concetti generali e della sillogistica nel più ristretto campo delle categorie qualitative.

187. In questa nuova sede lo studio delle forme che tali categorie possono assumere conserva un senso, anche se di sostanza, nel significato tradizionale che si dava a questo termine, non si dovesse più parlare.

Abbiamo infatti visto che all'idea di sostanza si perviene con una psicogenesi cui partecipano sensazioni muscolari, visive e tattili, associate alla funzione del linguaggio, che ci forza a scomporre le esperienze in soggetti e relazioni loro.

Tutti i progressi della scienza, e non solo della fisica, ma della stessa chimica e della biologia si sono compiuti invece all'infuori dell'idea di so-

stanza, la meno progredita fra tutte le nostre idee, la quale ha ridotto il suo campo d'impiego agli usi empirici più grossolani e al parlare figurato. Taluno, come abbiamo pure detto, considera la sostanza addirittura come una « categoria morente ».

Tutto ciò non sopprime in alcun caso la *funzione qualificativa* del pensiero, che ha strette aderenze con la funzione differenziatrice e avvaloratrice delle esperienze. S'impone quindi un riesame delle funzioni concettuali riferibili a giudizi qualificativi, indipendentemente dall'interpretazione *sostantiva* delle esperienze.

Ciò vuol dire che noi ci separiamo senz'altro dalla definizione scolastica della « qualitas » come « modus » o « determinatio substantiae » e che accantoniamo le venerande disquisizioni intorno alle differenze fra *substantia, subsistentia* ed *essentia*, tutte cose bellissime, con le quali si fa lessicografia e grammatica, forse metafisica, non scienza.

Le questioni che qui ci porremo sono due: 1) se nella formazione dei *concetti* lo schema finora seguito come una legge di natura, del rapporto inverso tra *estensione* e *comprensione* sia così assoluto com'è stato ritenuto o possa venire migliorato. 2) Se la *teoria delle classi*, ch'è la costruzione più astratta e universale delle categorie qualitative, debba venire impostata su basi relazionali e ordinate più ampie e meglio aderenti all'inarrestabile flusso e dinamismo delle esperienze.

188. Sulla prima questione sarà opportuno richiamare il processo di formazione dei concetti insegnato dalla logica tradizionale e comunemente seguìto dalle menti istituite in conformità: confronto di esperienze, eliminazione delle note dissimili, prima sintesi delle simili, poi nuovo confronto delle sintesi così ottenute con altre di pari grado, nuova eliminazione di note dissimili, sintesi delle simili residuate, e così di seguito sino a pervenire a concetti universali, assisi sul vertice della piramide e aventi massima estensione e minima comprensione.

In tutto questo procedimento astrattivo e isolante si possono notare due cose:

1. L'illusione di giungere a identificare nelle *qualità* di massima universalità gli ultimi *elementi* di cui le cose sono composte. La disputa famosa quanto inconcludente intorno agli *universali*, durata quattro secoli, e per la quale fu fatto scorrere sangue, originava di lì.

2. Il rischio di perdere nelle successive astrazioni il contatto col pieno delle esperienze e di cimentarsi poi con la realtà sulla scorta di concetti generali necessariamente impari. Questo è infatti quanto si deve constatare quotidianamente per es. nella pratica giudiziaria, pedagogica, medica, economica, politica, ecc., quando si tenta di dominare l'infinita varietà dei casi e complessità delle circostanze ragguagliandole a dati concetti generali. Chi voglia superare pragmatisticamente le differenze trascurate nei concetti, potrà vedersele ri-

presentare a ogni passo con una ostinata e ribelle autorità.

Ciò malgrado compiere delle buone *generalizzazioni* è ancora l'ambizione d'ogni disciplina teoretica e tecnica e fin d'ogni persona colta, che creda di elevarsi sull'empirismo volgare mediante dei bravi concetti generali. Qualunque teorizzatore arrossirebbe di non poter presentare a conclusione delle proprie analisi una generalizzazione purchessia, fosse pure del tipo dell'amena Scala di Mercalli per graduare l'entità dei terremoti.

189. Abbiamo visto che le sintesi chiamate concetti generali sono delle *costanti* dell'esperienza graduate secondo la possibilità d'implicare la serie a cui appartengono in altre serie, e queste in altre ancora.

Posto ciò non ha nulla di assurdo proporsi di concepire le serie in modo, che quelle di maggiore funzionalità implichino la totalità delle serie dipendenti o derivate e non una parte di esse soltanto.

Con un procedimento di questo tipo la progressiva generalizzazione non si compirebbe a spese della comprensione, ma conseguirebbe a ogni passo un'incremento correlativo e coestensivo, in ragion diretta, di comprensione e d'estensione. Al limite la massima universalità abbraccerebbe la totalità delle serie subsunte e l'adeguazione dei concetti più universali avrebbe una massima concretezza.

Questo schema non è certo di facile impiego.

Applicarlo dipende dalla natura delle esperienze concettualizzate e dal grado del nostro sapere, ma anche dalla nostra industria nel porre i relativi concetti generali. In tutti i casi è raccomandabile di preferire al vecchio schema aristotelico-scolastico la seguente norma: « in ogni sistemazione benchè provvisoria di concetti generali o di costanti logiche si deve preferire quella loro relazione, in cui sia maggiore il complesso delle serie implicate ».

Ove una sistemazione di questo tipo non sia possibile, si abbia sempre ben presente, che l'astrazione di date *costanti* non può dare che sintesi parziali, vale a dire, come abbiamo sin da principio avvertito, inadeguate e insufficienti; e che nell'adoperare un concetto generale bisogna sempre integrarlo con tutte le altre *costanti* rilevate nel medesimo gruppo di esperienze,

Esaminate la forma mentis dei veri grandi: Dante, Leonardo, Galilei, Vico, Romagnosi, ecc. Essi hanno sempre proceduto per massime *integrazioni*, non mai per *astrazione*.

Un esempio di astrazione era la classificazione di Linneo fondata soltanto sull'appariscenza o meno degli organi riproduttori delle piante (fanerogame, crittogame, ecc.); unilaterale perchè lasciava non considerate altre differenze essenziali di struttura. Invece le classificazioni proposte col cosiddetto *metodo naturale* da A. de Jussieu e in seguito da Eichler e da Engler si fondano su leggi di variazione morfologica più complesse e sono da preferirsi.

190. Tutta la *sillogistica* si riduceva a una *logica delle classificazioni*. Ogni rammodernamento introdottovi, come ad es. la *quantificazione del predicato* proposta da W. R. Hamilton o l'uso di simboli algoritmici adottato per significare date forme dell'inferenza da generale a particolare, da classe a classe, nella cosiddetta *logica algebrica* o *matematica* e così via; non hanno fatto che perfezionare la sillogistica come logica delle classi per l'appunto.

Sotto taluni aspetti diventa difficile distinguere tale logica dalla « teoria degl'insieme » (Mengetheorie), che ha preso un posto importante tra le più recenti teorie matematiche, da Bolzano a Cantor, a Burali-Forti, a Russell, a Zermelo, a Fränkel. Noi ci limiteremo ad alcune considerazioni che ci sembrano essenziali.

Una *classe* può essere costituita o da *proprietà* o da *enti*.

Nel primo caso la classe è definita dalla proprietà o dal gruppo di proprietà ch'essa sta a rappresentare e mediatamente dagli enti che la possiedono. Il grado di maggiore o minore generalità dipenderà da questa inerenza della proprietà definita nelle esperienze particolari.

Nel secondo caso gli enti o sono *identici* tra loro (come ad es. gl'*individui logici*, le *unità* di un numero, ecc.) o sono *dissimili*, cioè dotati di certe somiglianze miste a differenze.

Una classe costituita da enti identici si distinguerà da altre o per proprietà soltanto *numeriche*, cioè *quantitative*, o per proprietà *ordinali*, cioè dal-

la disposizione interna degl'individui in seno alla classe. In questo secondo caso la classe può acquistare le proprietà di una *serie* diversificandosi secondo che obbedisca a principi di *simmetria*, *convergenza*, *ritmo*, *periodicità* e simili.

Quando la classe è costituita da enti in parte simili e in parte dissimili, rimane a stabilire, come debba essere intesa la somiglianza ed entro quali limiti essa decida dell'appartenenza o meno.

La vecchia logica non si propose mai la questione in termini logici, rimettendone la soluzione al fatto concreto (Leibniz), ch'è quanto dice lasciandola insoluta. Nel nostro saggio su *Le idee generali* (1919) abbiamo proposto di assimilare i *concetti generali*, in quanto classi d'individui parzialmente dissimili, a « *funzioni o gruppi di funzioni a una o più variabili* aventi ciascuna un proprio *limite di variazione* ». Il modello logico-matematico di « variabile » consentirebbe di riunire nel medesimo concetto *valori diversi* ma legati tra loro da un *principio di continuità*. Il modello di *limite della variabile* si distinguerebbe qui dal modello matematico, in quanto in matematica il limite ε è sempre la quantità più piccola assegnabile, mentre nel concetto generale, o classe, il limite di variazione sarebbe segnato dal valore di *minima congruenza* e di *massima incongruenza*, oltrepassato il quale un valore ancora diverso dovrebbe essere assegnato a un'altra classe. In fondo è quel criterio che noi seguiamo nello stabilire ad es. se certe proprietà colloidali appartengano alla chimica inorga-

nica o alla organica; se certe specie appartengano al mondo vegetale o all'animale, se certe specie animali siano da classificare in un genere o in quello immediatamente affine, e così via.

Questo schema avrebbe il vantaggio di stabilire norme precise per la formazione dei concetti generali differenziali e delle classi rispettive, senza uscire dalla struttura *relazionale* delle nostre sintesi e solo introducendo certe considerazioni di continuità e d'ordine suggerite dalle stesse esperienze.

Rimane ad ogni modo confermato, anche nel campo delle *categorie qualitative* quel fecondo incontro di schemi logici e categorici, che dà unità e rigore, e al tempo stesso una illimitata capacità di adattamenti e perfezionamenti alle nostre funzioni mentali.

191.-*c*) - *Le categorie dinamiche* forniscono modelli concettuali non solo *descrittivi*, come in genere i modelli *matematici e quantitativi;* ma *interpretativi* dell'accadere. Esse compendiano i nostri modi di apprendere e al tempo stesso di spiegare il succedersi delle vicende. La struttura di tutte queste categorie è sempre relazionale e postula, come tutte le altre, un *principio d'ordine*, ma esse oramai affrontano il tema dell'intimo dinamismo, significato e valore delle esperienze: *condizionalità-incondizionalità*, *determinazione-indeterminazione*, *necessità-contingenza*, *dipendenza-reciprocità*, *azione-reazione*, *separazione-concomitanza*, *causa-effetto*, *mezzo-fine*, *certezza-probabilità*, e così via.

La scienza, come abbiamo pure visto, s'è costituita sotto il predominio dell'uno o dell'altro gruppo di categorie, ora le qualitative, ore le matematiche, ora le dinamiche. Fecondo s'è dimostrato sempre l'innesto delle categorie matematiche nelle dinamiche, con l'introduzione d'un criterio di misura nelle più imprecisate relazioni, per es. di azione e reazione, di causa ed effetto, ecc.

Quando tutti i fenomeni del mondo fisico apparvero, come già alla mente di Leonardo, e poi di Galilei, e poi di Descartes, quali movimento, la scienza (o filosofia naturale, come allora si diceva) si raccolse intorno alla determinazione delle *relazioni e quantità di movimento*, e fu questo un reale progresso sulla dottrina aristotelico-scolastica delle forme sostanziali, della potenza e dell'atto.

Ma quante volte l'interpretazione causale o finalistica dell'accadere è apparsa come una compromissione metafisica per la scienza positiva, questa se n'è purgata restringendosi alla funzione della misurazione quantitativa delle relazioni tra fenomeni, con la convinzione di trovarsi almeno così sulla terraferma di verità intrinseche.

Basti ricordare l'appellativo di *hypotheses* dato da Newton a tutto ciò che presumesse di oltrepassare i semplici fenomeni e risalire alle loro *cause*: il ripudio dei concetti di *forze* e di *cause* nella meccanica puramente descrittiva del Kirchhoff; la definizione *formale*, cioè *relazionale* del concetto di forza, divenuto « una costruzione *matematica* ausiliare » in Hertz; le critiche del concetto di *causa*

in Avenarius e Mach, sostituito col concetto di *relazione funzionale;* la proposizione di Planck, che attribuisce esistenza certa a ciò che il fisico può *misurare.*

Per lo scopo di questo nostro esame non abbiamo bisogno di approfondire lo studio analitico e particolareggiato delle singole coppie o dell'intero quadro di categorie dinamiche. Basterà tener presente, che si tratta di *principi di organizzazione della esperienza,* concettualizzata secondo l'uno o l'altro o tutti insieme i modelli categorici di cui la mente dispone, e ricordare che tali modelli non sono assoluti, ma relativi alla fase in cui la nostra evoluzione mentale si trova.

Esamineremo ora rapidamente le tre principali interpretazioni generali delle esperienze o intuizioni dell'accadere scaturite dalla varia prevalenza delle più importanti categorie dinamiche: 1) l'interpretazione *causale;* 2) la *finalistica;* 3) la *probabilistica.*

192. 1) Senza giungere al determinismo universale, che per definizione oltrepassa tutte le esperienze; e rimanendo invece nell'àmbito di queste, la nozione di *causa* ed *effetto* ha la sua psicogenesi principalmente nelle vicende organiche soggettive, muscolari, sensoriali e viscerali, e concettualmente esprime in forma imprecisa un *rapporto d'implicazione* tra fenomeni. Tale implicazione va dalla medesimezza dei due termini del rapporto, allo svi-

luppo del secondo termine avente *origine* dal primo.

Le difficoltà che entrambe le vedute nascondono si fanno palesi, quando si voglia determinare dove la *causa* cessi e l'*effetto* cominci, oppure in qual modo l'*effetto* differisca dalla *causa* (ad es. nella trasmissione dell'urto tra corpi elastici, o nella dilatazione prodotta dal calore).

Per uscire dagl'imbarazzi che lo schema procura, si è tentato in più modi di semplificarlo, o riducendolo a un rapporto non altrimenti definito di *dipendenza*, d'un fenomeno da un altro, concetto che è giunto a un'espressione matematica nello schema di *funzione* e *relazione funzionale* (come nei moderni fisici), oppure riducendolo a un rapporto di *sequenza invariabile* (come nei fenomenisti da Hume a Guastella).

193. Col restringere il significato che si voglia dare al nesso causale, l'ostacolo è allontanato, ma non superato. Oltre a non dare l'attesa interpretazione di tale nesso nella sua intima consistenza, c'è il problema della *certezza* da attribuire al nesso medesimo, per le esigenze vitali delle nostre previsioni, cioè per l'organizzazione cosciente e volontaria delle esperienze nel loro momento pragmatistico.

A suffragare il bisogno di certezza si è aggiunto al nesso causale l'apprezzamento ch'esso sia *necessario* e *sufficiente*. Il concetto di *sufficienza* è già enunciato in S. Tommaso: « posita causa na-

turali *et sufficienti*, ponitur effectus »; ma fu elevato a principio universale solo con la « ragion sufficiente » di Leibniz, e divenne un criterio della ricerca induttiva, col metodo della « variazione delle circostanze » nelle sue diverse formulazioni, da Bacone a J. Stuart Mill.

Un'analisi meno sommaria dimostra che il *principio di sufficienza* non è... sufficiente a sè stesso. Esso suppone l'immanenza d'un rapporto universale e indefettibile, che venne anche variamente definito, come principio di conservazione dell'energia, del lavoro, della materia e così via, e sistematizzato in vedute meccaniciste universali, come nella *Meccanica analitica* di Lagrange, o in concezioni dinamiche universali, come nelle teorie fisico-matematiche dell'Helmoltz.

Eppure quanto più si va a fondo nelle applicazioni di tali vedute a esperienze concrete, tanto meno esatti si fanno i riscontri. E già nella teoria cinetica dei gas le assimilazioni meccaniciste e astratte di D. Bernoulli dovevano venire corrette da Maxwell con l'introduzione di medie statistiche d'un valore probabilistico. A misura poi che il probabilismo s'è venuto introducendo in campi sempre più ampi dell'indagine, come ad es. nella meccanica quantistica, di tanto s'è venuto restringendo il significato universale o classico della causalità come legge assoluta dei fenomeni.

In presenza di tali nuove esperienze e di nuovi modi di concettualizzarle, s'impone un riesame della *relazione causale* e delle concezioni che vi

si possono connettere. Oggi noi non possiamo intenderla più altrimenti, che come un *postulato di ordine* tra date *costanti nella successione di dati fenomeni*, con valore ipotetico circa il significato che a un tale postulato possa attribuirsi oltre le relazioni sperimentate.

194. 2) Mentre la *concezione meccanica* considerava, già con Aristotele, la causa come *vis a tergo*, la *finalistica* rovesciava il rapporto causale considerando il fine come *vis a fronte*. Nella sistemazione tomista il fine è visto ancora nel quadro delle cause e come la prima e dominante fra esse: « genus causae est quadruplex: *finalis*, formalis, efficiens et materialis ».

Il finalismo ha avuto sempre alimento nella convinzione di un ordine universale dell'accadere, preconcetto e orientato verso certi obbiettivi da raggiungere. Più specialmente questa intuizione s'è imposta nello studio delle forme della vita, dove l'interpretazione semplicemente causale e meccanica, specialmente quella atomistica, non bastava più. Il vitalismo è dottrina essenzialmente teleologica da Aristotele a Galeno a Bichat e a Driesch, e ha dominato tanto sulle vedute evoluzioniste, quanto sulle creazioniste. Non sono stati tuttavia meno insistenti i tentativi di raccordare la storia della vita al meccanismo universale, da Democrito e Lucrezio a Cartesio e a G. A. Borelli; e un reale progresso s'è avuto quando s'è potuto aggiungere il capitolo della chimica organica alla chi-

mica generale, con le originali ricerche di Liebig, Wöhler, Berthelot, Pasteur.

Ma l'interpretazione finalistica non ha mai cessato di riprendere quasi a ogni tappa, sia come polemica contro la tesi della *generazione spontanea*, abbattuta da Lazzaro Spallanzani e definitivamente confutata da Pasteur; sia come dottrina della *fissità delle specie*, da Malpighi, Linneo, Buffon a Cuvier, a Mendel e a de Vries, contro le teorie della variazione naturale da Anassimandro a Lamarck, Darwin, v. Humboldt, Häckel.

L'inesauribile conflitto tra vedute meccaniciste e finalistiche s'è poi riacceso nel più recente dibattito tra la cosiddetta teoria del « mosaico di potenze » di Wilhelm Roux, che trasferiva la « lotta per l'esistenza » all'interno del germe; e dei « determinanti » di Weismann per spiegare i fenomeni ereditari; e il neo-vitalismo di Driesch, rinnovatore delle entelechie aristoteliche. Esso dura ancora nel contrasto tra « preformismo » ed « epigenesi » nello studio dell'organizzazione e differenziamento embrionale e della morfogenesi, tra i seguaci di Roux e zur Strassen da una parte e le nuove esperienze di Hans Spemann, Holtfreter, Fischer dall'altra.

195. L'estrema complessità dei fenomeni naturali, crescente quanto più in essi noi affondiamo le nostre analisi; l'ancor più sterminato e inestricabile viluppo di fattori, noti, ignoti e inconoscibili che s'addensano nel più minuscolo fatto della vita, dif-

fondono sempre più la convinzione dell'*incommensurabilità* delle nostre esperienze del reale con le poche e sparute e rigide coordinate mentali che noi vi applichiamo, e del necessario fallimento di tutti i nostri tentativi di assimilazione, riduzione, semplicazione.

Se ciò malgrado l'impiego di tali coordinate viene di continuo ripreso, nè può essere certo in modo alcuno abbandonato, ciò significa evidentemente: 1) che quelle nostre coordinate, siano le causali o le finalistiche, le deterministiche o indeterministiche e così via, sono « principi di organizzazione dell'esperienza » secondo schemi d'ordine, che noi mettiamo volta a volta alla prova; 2) che a tali schemi non possiamo annettere, se non un significato ipotetico nel riferirle a un ordine ontologico; 3) che ogni accrescimento degli schemi mentali del concettualizzare, non può che aprire nuove vie non solo all'intendimento, sempre approssimato delle esperienze, ma al moltiplicarsi delle esperienze medesime meglio dirette dal *senso ipotetico e* provvisorio che noi dobbiamo dare alle nostre costruzioni concettuali e alle nostre stesse categorie-base; 4) che molte difficoltà delle nostre concettualizzazioni provengono assai probabilmente dal fatto di applicare a *enti infiniti* (es. la vita) le nostre categorie plasmate su *esperienze finite;* 5) che se i fenomeni continuano a prodursi incuranti delle nostre difficoltà nel concettualizzarle, è segno che i nostri quadri categorici sono da rifare.

196. — 3) Il *probabilismo* come metodo scientifico si è diffuso dalla matematica, ov'ebbe origine spuria, a tutte oramai le scienze particolari, sociali, biologiche, fisiche.

Si può anzi dire che la considerazione per il calcolo delle probabilità, malgrado le autorevoli fatiche spese intorno ad esso da Pascal, Huygens, Leibniz, de Moivre, Giacomo e Daniele Bernoulli, Stirling, Lagrange; malgrado la grande opera sistematica di Laplace e le ingegnose applicazioni di Gauss alla « teoria degli errori »; rimase contrastata nel settore filosofico dalle aspre critiche di Auguste Comte e J. S. Mill e nello stesso campo matematico dalla persistente intransigenza ad es. di H. Poincaré; sicchè deve unicamente l'immensa fortuna di cui oggi gode alla sua utilità e fecondità nelle singole discipline. Là dove la scienza ha dovuto rinunciare alla certezza e fin alla speranza di conseguirla per via d'indagini esatte sulla sterminata varietà di casi e condizioni particolari; le proprietà dei « grandi numeri » e delle « medie statistiche » hanno fornito approssimazioni verificabili, sia pure indirettamente, nei risultati di esperienze guidate secondo previsioni conformi.

Tali successi, anzi, e il bisogno di estenderli hanno stimolato la teoria a perfezionarsi mediante nuovi principi e teoremi, opera assidua di più generazioni di matematici da Karl Pearson, a Russell, a G. Castelnuovo, a F. P. Cantelli.

Una recente applicazione ha avuto il calcolo delle probabilità anche nel campo logico e cioè nella

« logica polivalente » e più precisamente ad opera di H. Reichenbach nella soluzione dell'eterno problema dell'*induzione imperfetta.* Poichè il numero dei casi esaminati è sempre parziale, l'inferenza logica può esser fatta rigorosamente solo con l'aiuto del calcolo delle probabilità. Così si salda il circolo rimasto sempre aperto tra l'induzione e la deduzione.

197. Il metodo statistico non conosce più frontiere. Nelle scienze sociali ha creato il modello dell'« uomo medio ». In economia ha avuto vaste applicazioni nello studio dei prezzi e del reddito. Alla matematica attuariale ha dato lo strumento utile per la calcolazione del « rischio ». Persino alle decisioni giudiziarie è stata applicata (in paesi anglosassoni) una misura, la « nomostatistica » (Iaffin). In biologia il calcolo delle probabilità ha avuto memorabili applicazioni nello studio dell'eredità e nella biometria. In fisica poi ha celebrato i suoi massimi trionfi a partire dalle prime applicazioni di Maxwell e di Lord Kelvin per giungere alle tavole di Fermi nella meccanica dei quanta.

Correlativamente il concetto di probabilità si è venuto arricchendo di determinazioni e di condizionalità. Vi si sono innestati i concetti di « variabile eventuale », « variabile ponderata », « variabile vincolata », « frequenza relativa », « probabilità composta », « probabilità totale » e così via.

Con tutto ciò il probabilismo non è riuscito a vincere le diffidenze e le riserve provenienti dell'insop-

primibile bisogno di certezza; e chi lo accetta in mancanza di meglio e a titolo provvisorio, non rinuncia intanto a inserirlo in una più ampia veduta deterministica, reputata una maggiore « degnità » nel senso dato da Vico a questo termine.

198. L'alternativa comunemente ammessa: *probabilismo* o *causalità*, è un portato della secolare prevalenza dell'intuizione causale e della maggiore fiducia che la nozione di causa ispira per la direzione volontaria delle esperienze.

Poche considerazioni basteranno invece a convincere, che tanto la causalità quanto il probabilismo hanno, come categorie, pari grado nella gerarchia delle concettualizzazioni. Oggi poi nel riguardo sì della teoria e sì delle applicazioni l'ufficio della probabilità è senza confronto più esteso.

Il contrasto delle due tesi può essere attenuato da due riflessioni: l'una, che il loro significato ontologico è *egualmente ipotetico;* se mai, meno compromessa, più prudente e più suscettibile di duttili interpretazioni la veduta probabilistica; l'altra, che entrambe si risolvono in un superiore « postulato d'ordine », il quale attende sempre di essere meglio esperimentato e definito.

Invero la probabilità, non meno della causalità, è inconcepibile senza un postulato d'ordine e di continuità. Tale è il postulato della *ripartizione eguale* o *uniforme*, o *regolare dei casi favorevoli nella totalità dei casi possibili*. Anche i concetti di « variabile ponderata », « variabile vincolata » e

simili sottintendono un postulato d'ordine e di continuità. E forse e senza forse i successi del metodo probabilistico si debbono a una più libera adattabilità di *schemi d'ordine* all'immensa complessità e variazione delle esperienze, al paragone del rigido e monotematico schema causale.

Se mai dobbiamo auspicare un più franco spirito inventivo nel concepirli e nello sperimentarli.

199. Riassumendo le conclusioni cui siamo pervenuti attraverso questo nostro esame generale delle coordinate mentali, psicofisiche e logico-categoriche, dobbiamo dire ch'esse compongono pur nelle loro molte sconnessioni, un apparato polimorfo assai complesso, che imprime la propria mobile struttura al mondo delle esperienze reali o possibili. Nel suo insieme come in ogni sua parte tale struttura è *relazionale* e *ordinante* e dà alle esperienze una struttura parimenti *relazionale* e *ordinata*. Ogni perfezionamento, sempre concepibile, in tale struttura, ogni raffinamento e moltiplicazione dei nostri « modelli d'ordine » conduce a un'esperienza più profonda, a un'adeguazione maggiore del pensiero riflesso e a un contatto più intrinseco con la realtà sperimentata.

Noi non siamo solo una monade leibniziana che « rifletta in sè l'universo dal proprio punto di vista », noi costruiamo « il nostro punto di vista » con tutti i vantaggi e gli svantaggi, i *rischi* e i *premi* che comporta una tale costruzione, opera ancestrale, millenaria e non mai compiuta.

Capitolo XVI

NUOVA TEORIA DELLA SCIENZA

200. L'ampio quadro che noi abbiamo disegnato delle funzioni teoretiche ci mette in grado di rilevare momenti di teoreticità anche nei processi empirici volgari e in ogni caso nell'azione, comunque ispirata e condotta.

Ciò non ci esenta tuttavia dal dovere di esaminare più direttamente, al lume delle posizioni critiche da noi raggiunte, quel processo teoretico privilegiato, che si chiama da sè « scienza », il « sapere » senza aggettivi. Non possiamo invero prescindere dal fatto che, almeno per le menti di tipo occidentale, la scienza ha assunto dopo il Rinascimento un primato indiscutibile, sino al formarsi della convinzione generale che esista un nuovo assoluto, l'*assoluto scientifico*.

Di tutto si dubita, di tutto si discute; della verità scientifica no. Anzi i valori di scienza corrono incontrastati per il mondo, che non ha per essi frontiere geografiche o politiche o religiose. La scienza è la sola autorità mondiale che l'umanità oggi ri-

conosca e onori. Essa è il più generoso dono del genio europeo.

Prima dunque di passare dalle funzioni teoretiche alle costruttive, poichè di queste ancor più complesse funzioni spirituali le teoretiche sono parte integrante, dobbiamo spingere le nostre indagini fino al culmine delle più alte possibilità che la scienza offre e potrà ancor meglio offrire nell'impostazione da noi data all'intero processo conoscitivo, come istanza teoretica superiore. Poi penetreremo meglio armati nel più grandioso edificio della spiritualità: il mondo dei valori umani.

201. Cerchiamo intanto di renderci conto dei progressi che la scienza ha già conseguiti. Essi datano da quando si è potuto operare il felice connubio fra esperienza e matematica. Perchè questo connubio è riuscito fecondo?

Innanzi tutto il pensiero matematico ha redento la scienza dall'interpretazione grammaticale delle esperienze, fonte di ostinati antropomorfismi e mitologie (noi stessi che li combattiamo, ne stiamo adoperando nel parlare del bravo signor « pensiero matematico » che redime la traviata signora « scienza », e via dicendo...).

Finchè rimaniamo nell'ambito del linguaggio comune, pure rendendolo rigoroso quanto più, siamo in ogni caso alla mercè del nostro simbolismo verbale e dei suoi ontologismi arbitrari, convenzionali, ipostatici. Le parole, benchè inbottite di concetti, restano parole e il nostro pensiero non fa che

voltarsi e rivoltarsi nei travestimenti del parlare figurato. Ma l'allegoria non fa scienza.

La matematica invece con la sua orditura soltanto *relazionale* di segni e formule, immuni da compromissioni lessicografiche, sintattiche, ontologiche, metafisiche, è più idonea ad esprimere, già come linguaggio, l'enorme varietà e variabilità e complessità e inarrivabile sottigliezza del dinamismo dell'accadere con unità di misure che vanno dai milioni d'anni luce ai miliardesimi di micron, da quantità discrete agl'*indiscernibili*, giungendo e penetrando là dove non arrivano nè i sensi, nè le parole, nè la grammatica, nè la logica, nè la nostra stessa immaginazione.

Ma ecco che per questa via è accaduto l'inatteso e il portentoso. Noi siamo cioè riusciti a stabilire tra i nostri algoritmi e il modo di svolgersi dei fenomeni non una semplice adeguazione descrittiva, ma una intrinseca corrispondenza, al punto di schiuderci l'adito a rivelare a noi stessi modi impensati di esperienze attrimenti ignote. In questa più recente e più progredita fase lo strumento matematico ha svelato un singolarissimo potere euristico, che meraviglia tanto più, quanto più noi siamo passati da misurazioni esatte e biunivoche, del tipo pitagoreo, ad approssimazioni probabilistiche. Segno e premio d'un indirizzo mentale felicemente scelto.

Siamo pertanto autorizzati a concludere che il nostro *relazionismo matematico* rispecchi nei suoi modelli d'ordine, anche probabilistici, con sufficiente approssimazione aspetti e momenti d'un ordine

reale, pretersubbiettivo, e transubbiettivo. E la tecnica conferma con risposte non dubbie la veridicità d'un tale assunto.

Anche se un'ulteriore riflessione ci metta in presenza di misure di cui dobbiamo confessare l'incomprensibilità, e ci obblighi a riconoscere in esse un modo sempre « umano troppo umano » di concettualizzare, e ribadisca la verità protagorea, che l'uomo rimane pur sempre « la misura di tutte le cose »; da tutte queste relatività si salva sempre la misteriosa ma ognora verificabile rispondenza, sia pure per simboli e per analogie, tra un certo comportamento del nostro pensiero matematico e un certo comportamento della realtà sperimentata.

Giungiamo così al limitare di quello che abbiamo chiamato il problema dei problemi: l'adeguazione non di una semplice misurazione, ma di tutta l'e-esperienza, immediata e riflessa, a una realtà che la trascenda.

202. L'ufficio di avanscoperta che la matematica compie nella scienza della natura, e che fu iniziato a dir proprio dalle « sensate esperienze » di Galilei, cioè dalle sue *esperienze anticipate dal calcolo;* e s'è moltiplicato con prodigioso crescendo nella fisica matematica degli ultimi 50 anni, ha salvato il *valore ontologico* della nostra esperienza e del nostro pensiero dai rinnovati inani attacchi d'un soggettivismo radicale e d'uno scetticismo disperato. Noi avanzeremo ora risolutamente per la breccia aperta da questo ontologismo matematico ignoto a

tutti gli evi passati e ne trarremo fuori la soggettività liberandola dalla fortezza in cui s'era costituita prigioniera di se stessa.

203. Riprendiamo per cominciare il problema delle forme *spazio-tempo*, dove lo hanno lasciato le nostre analisi. L'intima necessaria compenetrazione tra l'intero schematismo matematico e le coordinate spazio-temporali pone già il problema del loro valore ontologico in stretta solidarietà col valore ontologico dei modelli matematici. Questi non potrebbero essere verificati in alcun caso senza verificare con l'identico grado di oggettività o di approssimazioni le coordinate spazio-temporali con cui registriamo i rapporti di coesistenza e di successione delle vicende.

Kant affermò risolutamente la soggettività dello spazio e del tempo e paragonò, come s'è detto, questa sua tesi alla rivoluzione copernicana.

Ma se le forme in cui noi sperimentiamo la coesistenza e la successione sono soggettive, perchè sarebbero poi soltanto soggettive? Con qual diritto può rifiutarsi l'ipotesi ch'esse abbiano un qualche correlato, sia pure soltanto analogico, approssimativo, in certi modi propri dell'essere? Non davvero in nome della soggettività stessa! perchè la soggettività si vieta da sè di affermare, ma anche di negare alcunchè di là dalle proprie stesse frontiere. Rimane dunque, oltre ogni riconosciuta soggettività, il *valore problematico* di tutti gli schemi delle nostre esperienze comprese le cosidette forme della

sensibilità, che d'altronde pervadono l'intera nostra struttura mentale e mediatamente tutta l'esperienza che vi s'immette.

Con maggiore cautela e più sicuro fondamento Leibniz, dichiarato *fenomenico*, e cioè apparenza soggettiva, lo spazio, lo giudicò un *phaenomenon bene fundatum*, viste le continue corrispondenze, sopratutto le matematiche, tra le nostre intuizioni spaziali e l'esperienza.

E d'altra parte la chimica, verificando l'intuizione di Wollaston ed anche di taluni chimici del secolo XVII, continua a scoprire *isomerie*, proprietà di *posizione* e di *simmetria*, oltre ai pesi atomici e alle proporzioni definite, nell'intima struttura delle molecole; Pasteur vi ha scoperto il singolare fenomeno della *chirialità;* v. Laue ha verificato differenze di *relazioni reciproche*, cioè spaziali, tra gli atomi nei cristalli; la fisica matematica tenta pure di calcolare, anche coll'aiuto del principio d'indeterminazione, le *traiettorie* e *posizioni* degli elettroni e degli ultimi costituenti sinora noti all'interno dell'atomo...; dovunque insomma penetriamo nell'analisi delle esperienze, troviamo non solo differenze di quantità, peso ecc., ma singolari inalterabili, indeformabili relazioni d'un *ordine spaziale*, che sono poi intrinsecamente saldate in un *ordine temporale*.

Il dogma della soggettività delle forme spazio-tempo crolla dunque senza rimedio, e non solo perchè intrinsecamente dommatico e contraddittorio, ma perchè smentito da esperienze a posteriori

rigorosamente controllate e dalle loro rivelazioni progressive d'un ordine fisico insospettato. Dalle quali proposizioni non potremo certo dedurre senz'altro, che le nostre intuizioni spazio-temporali abbiano validità *assoluta* e *universale;* ma desumiamo il diritto di servirci di quelle intuizioni come schemi d'ordine ipotetici e in qualche modo — sia pure indiretto, analogico e approssimato — verificabili, epperò *schemata bene fundata.*

204. Abbiamo pure visto come tutte le altre nostre coordinate mentali o categorie si riducono ad altrettanti *postulati d'ordine.* Meno esatte, meno rigorose delle coordinate *matematiche,* tutte le categorie *qualitative e dinamiche,* risolvono pure esse l'immensa varietà e l'inarrestabile flusso delle esperienze in *relazioni* quanto più possibile *ordinate,* in certi casi *costanti,* e nella più fortunata delle avventure teoretiche, approssimativamente *misurabili.*

Pesa intanto anche sulle funzioni categoriche, la sentenza kantiana della loro assoluta e irrimediabile soggettività. Con un'argomentazione analoga a quella da noi opposta alla presunta soggettività totale delle forme spazio-temporali, possiamo all'incontro rapidamente avvertire, quanto ci sia d'arbitrario e di contraddittorio anche nella tesi della soggettività totale delle categorie. Appunto se soggettive, con esse non si può giungere mai a negare fin la problematicità d'una loro qualsiasi rispondenza, ancorchè simbolicamente appresa e concet-

tualizzata, con un qualche ordine reale, pretersubbiettivo e transubbiettivo.

Abbiamo già notato che limitare le categorie ai fenomeni non solo è impossibile, ma non ha senso. Se le categorie hanno un qualche sia pure problematico significato, lo hanno in quanto affrontano, adombrano, pur con un'estrema povertà di simboli e un'estrema relatività di mezzi concettuali, il tema del valore intrinseco delle esperienze, in quanto *indici* d'una realtà in sè. Secondo i valori intrinseci dati a questi indici noi regoliamo le nostre previsioni, dirigiamo le nostre attività, verifichiamo le nostre ipotesi ontologiche. Cade dunque di peso anche il domma dell'assoluta soggettività delle forme dell'intelletto che governano la concettualizzazione delle esperienze.

Da questa posizione naturalmente non è neanche possibile di desumere senz'altro l'assoluta e universale validità delle nostre categorie; ma soltanto una validità condizionata, concepita in termini di esperienza e verificabile in termini di esperienza. Le categorie sono come vie aperte, attraverso le quali sentiamo di avviare le nostre relazioni con una realtà in sè, inscindibilmente fenomenica e noumenale.

205. Messe a fronte dell'intero sconfinato abissale soverchiante mondo delle dipendenze sperimentali, tutte intessute d'incognite, fra le infinite possibilità astrattamente ammissibili del concettualizzare, le nostre categorie, matematiche, qualitative, dinamiche, sono una *scelta* teoretica. Col tentare di su-

bordinare le esperienze a certi postulati di continuità e d'ordine, siano questi i modelli spazio-temporali e matematici o schemi di concetti generali e di classificazione o moduli causali, finalistici, probabilistici ecc., tutte indistintamente le nostre sintesi categoriche compiono un ufficio *ipotetico-costruttivo.*

Affrontando così il tema ognora incombente del significato intrinseco e del valore esistenziale che le esperienze hanno anzitutto per la nostra vita, le categorie non possono arrestarsi alle semplici apparenze, ai soli fenomeni, ai modi soltanto soggettivi in cui le esperienze si affacciano di qua dalla soglia della coscienza, ma debbono commisurare il loro senso ipotetico e il loro sforzo costruttivo a una realtà in sè, e trattare i fenomeni, dicevamo, come semplici *indici* d'una tale realtà. Le categorie sono dunque tutte, in questo loro inderogabile ufficio ontologico, *ipotesi trascendentali.*

Data infine la loro incorreggibile precarietà e la sempre parziale e condizionata verificabilità che può farsene, le categorie debbono essere considerate sotto l'aspetto teoretico come *ipotesi di lavoro.* Esse valgono finchè valgono e sono sempre sostituibili con altri schemi d'ordine, che si dimostrino alla prova più penetranti e più fecondi di risultati.

206. Quella *dimensione trascendentale* che abbiamo rilevato come componente d'ogni localizzazione e riferimento ontologico fin della più semplice esperienza immediata, ci si ripresenta incorpo-

rata e variamente configurata e atteggiata, immanente sempre, in tutte le categorie, in tutti i nostri modi di concettualizzazione ontologicamente orientati.

Il senso trascendentale delle esperienze e delle concettualizzazioni non è dunque qualche cosa che possa esserci o non esserci, è un prodotto dell'intera struttura mentale e imprime il suo « verso » all'intero sistema di esperienze nella sua relazione totale con una realtà in sè. È come un « vettore » che secondo gli *operatori* cambia orientazione. Se pure non categoria per categoria, concetto per concetto, ipotesi per ipotesi, l'intero sistema dei nostri schemi ipotetico-costruttivi e trascendentali si riflette nell'intero sistema immanente-trascendente in cui e di cui noi viviamo, e ne riceve conferme e smentite, premi e sanzioni, correzioni e impulsi.

Il problema del trascendente non che essere aggiunto all'esperienza, nasce con l'esperienza e si articola nelle categorie, come un interrogatorio, un questionario, un prontuario di domande che la mente umana rivolge a tutto quanto trascende e l'esperienza e la mente stessa, attendendone risposte alle quali non pure il nostro pensiero è ancorato, la nostra vita è sospesa. Nè la costruzione fatta con tutte le ipotesi trascendentali da noi messe in cantiere, può essere illusoria: non solo perchè noi la rinsaldiamo di continuo con un massimo di dimostrazioni e di puntelli consentitoci allo stato dei nostri poteri mentali e del nostro sapere; ma perchè

noi non vivremmo un'ora sola se sbagliassimo in tutti i nostri riferimenti ontologici.

207. Possiamo finalmente precisare quale significato noi attribuiamo in sede di filosofia critica al termine « realtà ».

Finora l'esistenza d'una realtà indipendente dal fatto di venire sperimentata e dal soggetto dell'esperienza è stata o dommaticamente affermata o dommaticamente negata.

La realtà come problema: è questa la posizione teoretica criticamente più salda e più feconda.

È anzitutto indistruttibile, perchè insopprimibile. Chiunque voglia prescinderne anche con una semplice riserva mentale, vede il problema, rinviato di relazione in relazione, riassommare sempre pronto a imporsi in qualsiasi momento conclusivo.

È pienamente giustificata, perchè reclamata a integrazione dell'esperienza, nel suo insieme e in ciascuna sua parte, in quanto la dimensione trascendentale postula di continuo un suo termine di riferimento ontologico. Ed è una posizione, che per il semplice fatto d'impostare il problema, ne ammette una soluzione *positiva*, ancorchè *indeterminata* ed espressa nella formula: *qualche cosa esiste*. Come tale riceve anche continue risposte affermative, indeterminate pur esse o solo simbolicamente e approssimativamente determinate, ma affermative.

Infatti è questa la posizione scientifica e pragmatica più conducente, perchè apre l'adito a tutte le congetturabili ipotesi positive e trascendentali,

fisiche e metafisiche, e alle loro verificazioni dirette e indirette, sperimentali sempre e persino misurabili.

È infine la posizione del problema che la vita stessa assume e deve risolvere momento per momento con segno positivo, pena la sconfitta, il dolore, la decadenza, la fine; premio la vittoria, la gioia, la potenza, la creazione che vince la morte.

208. Questa la natura delle categorie, questo il significato e l'ufficio di tutti i nostri processi teoretici, come può la scienza insistere in una posizione restrittivamente fenomenologica e agnostica?

Si può intanto constatare, che la limitazione rinascimentistica del concetto di esperienza al puro sensismo (scire est sentire) è già oltrepassata dalla stessa scienza; da quando essa ha invertito il rapporto: dalla sensazione al concetto, in un rapporto fondamentalmente matematico e solo condizionatamente, indirettamente e approssimativamente sperimentale. I misteri dell'atomo ci sono stati dischiusi non dall'esperienza, ma dalla matematica e poi da verificazioni dirette dal calcolo e mediate.

Questo fatto inaudito conferma invero un principio di più ampia portata apparentemente paradossale, da noi già accennato, ed è che non i nostri sensi, ma le coordinate mentali con cui operiamo guidano le nostre esperienze e le amplificano o restringono, le immobilizzano o fanno progredire. G. A. Colozza ha visto bene questa dipendenza, quando ha affermato che i sensi non sono educabili, ma solo l'intelletto lo è.

Così impostato il problema delle relazioni tra pensiero ed esperienza, anche la scienza non può non risentirne. Essa deve convincersi che pur nell'impiego più modesto di un modello d'ordine qualsiasi, una misura, un nesso causale, un calcolo di probabilità, fa uso d'una *ipotesi trascendentale*, sottoposta a una *prova ontologica*, e non soltanto fenomenistica.

Questo vale per le singole proposizioni scientifiche, come anche, e più, per l'intero *sistema di verità* che la scienza edifica, e nel quale crede, malgrado evidenti immaturità parziali e le continue revisioni cui essa stessa lo sottopone: sistema benchè limitato alle relazioni fenomeniche, integrato dai concetti di *materia*, *forza*, *energia*, *elemento*, *essenza*, ecc., concetti metafisici, *ipotesi trascendentali* pur essi.

209. Posto che tutte le sintesi categoriche sono frutto di nostre *scelte* mentali ipotetico-costruttive; che compongono i nostri schemi d'ordine insieme *sperimentali* e *trascendentali* e che possono essere impiegate nella vita come nella scienza in via strumentale principalmente quali *ipotesi di lavoro*; non è dunque il caso di proporsi di coltivarle esplicitamente come tali? d'impiegarle in questo loro ufficio inscindibilmente fisico e metafisico con metodo? con rigore? con un più coraggioso ardimento nell'idearle e con tutti i possibili controlli nello esperimentarle?

Finora la scienza, mentre ha creduto di attenersi

pedissequamente al dettato della esperienza, l'ha trascesa, e non solo, per avere ignorato l'ufficio trascendentale delle categorie, ma con l'assumere senza critica una serie di postulati ontologici, cioè di portata metafisica, quasi proposizioni ovvie e sottintese.

Si pensi che ogni esperimento scientifico è fatto sotto il presupposto di almeno i seguenti postulati: 1. la *persistenza del reale* (principio d'inerzia e di conservazione); 2. la *regolarità dell'accadere;* 3. l'*uniformità* o *universalità d'una legge naturale;* 4. la *risolubilità dell'eterogeneo nell'omogeneo, del tutto nelle sue parti*, del *composto nel semplice;* 5. la *priorità* e *superiorità dell'omogeneo sull'eterogeneo;* 6. la *priorità* e *superiorità del semplice sul composto* (simplex sigillum veri!); 7. l'*economia* o legge del minimo mezzo, che regnerebbe nella natura, tra causa ed effetto, mezzo e fine, azione e reazione, ecc.; 8. la *razionalità dei fenomeni* (nihil fit sine ratione); 9. la *sufficienza* dell'ordine fenomenico a produrre e a spiegare se stesso; 10. l'*intelligibilità* dell'accadere naturale.

Noi non abbiamo in massima nulla da opporre a questa abbondante scelta di *princìpi regolativi* delle esperienze, purchè confessino il proprio carattere essenzialmente ipotetico e metafisico, giustifichino la propria legittimità con risultati positivi, lascino l'adito ad altri postulati eventualmente più conformi all'estrema varietà e imprevidibilità delle esperienze.

Astrattamente per es. sono altrettanto concepibili:

l'ipotesi della non persistenza del reale, anzi della sua assoluta instabilità e del suo totale fluire in *perpetua novità* e totale *discontinuità;*

l'ipotesi che accanto e oltre a processi ordinati si svolgano nel mondo *processi sine lege*;

l'ipotesi di *particolarismi*, aventi ciascuno un proprio determinismo, senza leggi universali;

l'ipotesi di una *eterogeneità* specifica e irriducibile fra gli elementi, gl'insiemi, i gruppi, i sistemi, che compongono il mondo;

l'ipotesi di una *complicazione strutturale* indecomponibile nei suoi elementi, senza alterare e snaturare lo realtà delle componenti stesse;

l'ipotesi che nulla vi sia di *semplice* e d'*isolabile* nel mondo;

l'ipotesi che la natura proceda senza economia, ma con dissipazione;

l'ipotesi che l'accadere non sia nè logico, nè illogico, ma alogico;

l'ipotesi che l'ordine fenomenico sia insufficiente a produrre e a spiegare se stesso;

l'ipotesi infine che il reale in sè sia intraducibile in pensiero e inintelligibile.

210. Ammonì Bacone, che quando si mescolano insieme la scienza e la metafisica, non si fa più bene nè la scienza nè la metafisica.

Ma se è vero che tutte le coordinate mentali, anche nel loro ufficio rigorosamente teoretico, hanno

una struttura ipotetica e trascendentale, la metafisica è in ogni nostro atto dell'apprendere e del concettualizzare. E allora è meglio imparare a impiegare le nostre dimensioni e ipotesi trascendentali variandole, articolandole, circostanziandole di più e meglio, accrescendo con le loro alternative le stesse possibilità dell'esperimentare e dell'agire.

Dire con gli Scolastici (Duns Scoto, Occam, ecc.): *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*, o con Newton: *hypotheses non fingo*, può corrispondere a un principio di economia del pensiero, ma non esprime una necessità ontologica, nè una verità metafisica assoluta.

Certo l'impiego delle ipotesi trascendentali, benchè insito nel comune pensare ed esperimentare, è sempre gravato di enormi responsabilità. Variarlo non si può se non nel modo più prudente e critico, In ogni caso la scienza deve prendere risolutamente, apertamente posizione di fronte al problema del trascendente, cioè della realtà nella totalità delle sue condizioni e delle sue incognite.

Non che possa esaurirlo. Perchè a parte ogni altra considerazione il processo teoretico, di cui la scienza è lo svolgimento privilegiato più rigoroso, non è che una funzione parziale di un più ricco sistema di attività soggettive, del più misterioso *sistema della vita*, un infinito nel finito.

Ma anche a restare nei limiti della più schietta teoreticità, la scienza deve, senza temere e senza arrossire, acquistare la piena consapevolezza ch'essa, lungi dal misurarsi di continuo con soli fenomeni,

con sole apparenze, con puri phantasmata, è impegnata a fondo in compulsare quanto v'è di più intrinseco nelle rivelazioni fenomeniche, siano egofanie o eterofanie.

Lo stesso *esperimentare*, che fanno le scienze positive, è un agire a stretto contatto non con sole parvenze, ma con una realtà integrale, che in quelle affiora; è un interrogare il noto e l'ignoto, il conoscibile e l'inconoscibile.

Epperò la scienza, che nelle proprie equazioni, servendosi di non importa qual simbolismo — sia matematico o qualitativo o dinamico, — faccia una parte alle incognite dell'essere, anzichè confinarle confusamente e abbandonarle fra i *residui* inanalizzati dell'esperienza; sarà più *positivamente* orientata verso il reale e addirittura più *sperimentale*, che non quella che rifiuti ostinatamente di congetturare alcunchè oltre i soli dati dei sensi, oltre la fenomenologia immediata, mentre già copiosamente accetta incontrollati sottintesi metafisici.

Forse fra quei *residui* è il segreto e la chiave di tanti misteri, che ancora non riusciamo a intendere, e che la scienza potrà contribuire potentemente a studiare.

Mettere in equazione le incognite è già un tentativo di decifrarle, come avvertì Cartesio nella seconda regola — essenzialmente algebrica — del *Metodo*.

Ebbene, tutto il nostro simbolismo verbale e matematico, tutte le nostre categorie con le ipotesi trascendentali che contengono, ogni altro postulato

trascendentale che noi riusciamo a concepire, non sono che altrettanti modi di mettere in equazioni umane l'enigma del reale in sè.

211. L'innegabile progresso scientifico sposta, ma non sopprime i limiti della nostra ignoranza.

Noi lo vediamo nel persistere ed innalzarsi del senso del mistero. L'Antichità accettava passivamente l'idea del *fato*. N'erano parte integrante molti elementi naturalistici, che l'illuminismo di Epicuro e di Lucrezio imprese già a spiegare, e che la scienza moderna ha definitivamente attratti nella sfera del noto o del conoscibile. Con tutto ciò, il senso del mistero, se si è epurato, non soltanto sopravvive, ma si affina ed afforza, per la più esperimentata coscienza dei limiti del sapere umano, e per l'accrescimento delle incognite, che è correlativo in ogni caso all'accrescimento del sapere.

« Il y a plus de choses entre le ciel et la terre que n'en supçonne votre philosophie »: è il « principio di Amleto », riprodotto per la scienza moderna da Th. Flournoy.

E questo principio giustifica non solo la più coraggiosa concezione di postulati trascendentali, ma anche l'impiego che può e deve farsene proprio in sede di processo scientifico, per la solidarietà che avvince in ogni punto l'immanenza con un quid di trascendente.

Delle due chiavi del mistero, l'una d'oro, l'altra d'argento, l'Angelo portiere del Purgatorio adopera pria la bianca e poscia la gialla. E

quandunque l'una d'este chiavi falla,
che non si volga dritta per la toppa,
diss'egli a noi, non s'apre questa calla.

Proprio così. Solo che le due chiavi non debbono esere adoperate *pria* e *poscia*, ma congiuntamente; e ancora meglio: diventare un solo strumento « d'arte e d'ingegno », di positività e di trascendentalismo.

212. A prescindere dalle ipotesi metafisiche, l'impiego metodico delle categorie nella scienza, col loro duplice ufficio di schemi delle concettualizzazioni e di interpretazione trascendentale, l'uno applicato alle esperienze con un massimo di positività, l'altro con l'indeterminazione propria d'ogni trascendentalismo, può dar luogo a una dualità tra funzioni inversamente orientate e non sempre congruenti fra loro, eppure finora immedesimate nell'unità d'una data costruzione concettuale.

È quello che accade infatti quando si adopera ad es. il concetto di causa come nesso tra due fenomeni e insieme come caso particolare d'un principio universale di causalità; o il concetto di misura limitatamente a una relazione esattamente individuata e come caso particolare d'un ordine universale misurabile; e così via.

In questa ambiguità propria del diverso valore che le stesse categorie assumono quando sono riferite a esperienze concrete o prese in senso universale, risiede la ragione di una infinità di conflitti

teorici e di spiegabili esitazioni nel concettualizzare le esperienze.

La nostra asserzione che la scienza debba compulsare l'esperienza, non meno che con criteri di positività, con intuizioni d'ordine trascendentale, può far temere che le confusioni e i conflitti abbiano a crescere anzichè a diminuire. La preoccupazione è legittima.

Vuol dire che bisogna distinguere accuratamente, sia nel pensare in genere e più specialmente nella scienza, tra le funzioni teoretiche che conducono alla rigorosa positività e quelle che respirano oltre il limite di essa in una atmosfera metafisica, pur senza separarle tra loro, anzi mantenendole in un attivo e salutare ricambio.

213. A questo scopo giudico che sia opportuno riprendere una distinzione affermata da Kant tra *concetti* e *idee*, benchè con diverso contenuto e valore.

Secondo Kant, autore dei *concetti* è l'*intelletto* e genitrice delle *idee* è la *ragione*. E noi abbiamo già dimostrato l'insussistenza di queste due distinte entità.

Non per questo cade l'opportunità di distinguere le corrispondenti *funzioni*.

Invero per Kant concetti e idee sono prodotti delle medesime categorie in funzione o di esperienze particolari o della totalità delle esperienze. Il primo impiego delle categorie sarebbe legittimo, il secondo illegittimo e darebbe luogo ai sofi-

smi, ai paralogismi e alle antinomie della ragione. Secondo noi Kant vide bene la duplice funzionalità delle categorie, ma condannò a torto la funzione produttrice di sintesi di totalità, non perchè esse siano fondate e dimostrabili in termini di esperienza; ma perchè compiono un loro insostituibile e prezioso ufficio quali *principi di organizzazione* della vita, o *idee trascendentali*, per l'appunto.

La preoccupazione di non accordare valore di verità, se non a concettualizzazioni dimostrabili alla stregua di fatti singolarmente presi, era una onesta esigenza della scienza positiva intesa secondo il più rigoroso sensismo. Oggi noi siamo venuti in chiaro della necessità di spostare il criterio di verità dai dati singoli all'intero sistema dell'esperienza e di appagarci il più spesso di verificazoni indirette e probabilistiche. In questa più larga visione dei rapporti tra pensiero ed esperienza, diventano legittime molte funzioni che, col loro ufficio necessariamente ipotetico, suscitavano invece gli scrupoli scientifici puritani di un Newton e di un Kant, persistentemente newtoniano.

In conclusione, noi proponiamo di considerare i *concetti* come costruzioni particolari o *sintesi logico-categoriche*, nel piano della più ristretta positività; e le *idee* come *sintesi categoriche metalogiche* nel piano ipotetico-costruttivo, quali ipotesi trascendentali e princìpi di organizzazione dell'esperienza e della vita. (Cfr. *Idee e concetti*, Vol. II).

Con questa distinzione il lavoro della scienza può continuare col maggiore rigore nell'impiego delle

categorie per la costruzione di *concetti scientifici*, i quali possono con facilità, venire edificati, riformati demoliti, sostituiti. Daltra parte la scienza può servirsi, come se ne serve la vita, delle stesse categorie per fondarvi *idee di totalità*, adoperandole da princìpi trascendentali e sviluppandone persino tutte le altre ipotesi ontologiche, cioè metafisiche, che reputasse utili quali supremi criteri regolatori della ricerca, salvo a modificare o a sostituire anche questi, per un progresso conseguito nel sistema delle nostre categorie e nelle capacità della nostra ideazione.

Per esempio nella costruzione dei *concetti scientifici* noi possiamo servirci secondo convenienza dell'una o dell'altra categoria matematica, qualitativa o dinamica, senza contradizione e senza scandalo e senza sentirvi compromesso l'universo del nostro discorso logico-categorico. Invece le idee universali di causalità o di finalità o di probabilismo e così via, prese con significato di totalità, sono princìpi trascendentali di organizzazione volontaria della esperienza e della vita e hanno un più accentuato e impegnativo carattere di scelta che va oltre le singole esperienze e i singoli concetti.

Come dicevamo, un regime sapiente di tali princìpi, posti e variati con opportunità, può favorire gli orientamenti e sviluppi della stessa ricerca scientifica e librarla al di sopra dei particolarismi insignificanti e del frammentismo senza sbocchi.

214. Al modo in cui noi abbiamo definito la *realtà* e la relazione tra l'esperienza, immediata e riflessa, con siffatta realtà, corrisponde pienamente il nostro *criterio della verità e dell'errore*.

Un fiat logico per separare il vero dal falso, una pietra filosofale della verità non esiste. Questa illusione della vecchia epistemologia va definitivamente abbandonata. Tutta la « teoria dei sofismi » o errori del pensiero umano da Aristotele a J. S. Mill, non è stata mai altro che la « teoria della contradizione »: in quanti mai modi sia possibile di violare il « principio d'identità ». Ma la contradizione nel pensare non è un'obbiezione al conoscere.

In senso ontologico una unità di misura del vero e del falso, applicabile ai vari momenti dello esperimentare e agli atti del pensare non può essere data, e per approssimazione, se non dall'intero « sistema della vita » che mette alla prova le proprie scelte teoretiche e le proprie vie pratiche. Il risultato, come abbiamo già detto, decide.

215. Ciò allarga smisuratamente il concetto di esperimento, anche nel campo scentifico. Non solo esso è esteso dalle singole relazioni sperimentate al *sistema* relazionale e ordinato relativamente stabile e coerente che siamo riusciti a fissare e nel quale riusciamo a vivere — problema di verificazione delle *costanti* per riguardo ai contenuti dell'esperienza —; ma risale all'intera nostra struttura mentale, cioè alle stesse coordinate, logiche, fisiche, categoriche che dànno lo schema a tali costanti, e sono

pur esse frutto d'infinite *scelte*, che noi cimentiamo continuamente e sottoponiamo a verificazione insieme coi contenuti. L'apparato mentale è tanto messo in esperimento quanto il mondo esperimentato.

216. Ogni scelta in un senso implica innumerevoli rinunzie in molti altri, e non è mai esente dal rischio, nè mai interamente redenta dall'errore.

Come ogni integrale definito, per essere compreso tra due intervalli, lascia fuori i valori non considerati ed è approssimato anche pei valori compresi nell'integrazione, così ogni esperienza, ogni sintesi mentale è un'integrazione parziale e approssimata. Già per questa ragione contiene sempre, anche se di segno positivo, un quantum di verità e un quantum di errori.

Ma, come abbiamo visto, sono una scelta anche in se stessi i nostri schemi relazionali, i nostri postulati di continuità e d'ordine, i nostri sistemi di riferimento, le nostre unità di misura, tutti i nostri modelli d'interpretazione dell'accadere.

Indi possiamo trarre almeno due conseguenze.

1. La vita, col suo continuo cimentare la propria realtà integrale, nella più gran parte misteriosa, in seno a una realtà che la trascende d'ogni lato, ma anche col proprio sopravviversi conferma la relativa bontà dello schematismo logico-categorico messo in opera nello esperimentare e nel concettualizzare. Per grandi che siano le imperfezioni, immaturità, lacune di tale schematismo, ci debbono essere anche delle *compensazioni d'ordine reale*,

per cui i vantaggi, dicevamo già, superano gli svantaggi. Se non possediamo il vero, noi siamo nel vero. Di conseguenza è meglio affrontare il problema della realtà con le armi rozze ed impari di cui provvisoriamente disponiamo, anzichè disarmare del tutto. Ciò vale per la scienza tanto quanto per la vita. L'impiego di categorie imperfette anche nella scienza può profittare meglio della loro totale eliminazione, che molti ancora propongono sfidando l'unilateralità.

2. Inoltre il carattere di scelta che i nostri modelli mentali rivestono, ci libera dal dovere accettare il loro schematismo come un *a priori* immutabile, alla maniera kantiana, e le nostre costruzioni concettuali come entità fisse sovrapposte alle esperienze, alla maniera d'un sempre rinascente platonismo (che oggi torna a far capolino persino in matematica, per non dire della biologia).

Le teorie tradizionali intorno alle nostre funzioni mentali portavano a vivere tra i concetti come tra tanti assoluti, senz'accorgersi ch'erano dei « falsi assoluti », dei quali diventava mitica l'origine e inesplicabile l'inerenza ed efficienza nel corso dell'accadere. Oggi l'esperienza, non più costretta a priori in schemi sovrappostile, quasi fatali e connaturati al pensiero, può suggerire da sè, con la sua infinitamente ricca imprevedibile sorprendente molteplicità e variazione delle presentazioni concrete, spesso irriducibili tra loro, tipi e schemi d'ordine finora impensati, e che si dimostrino meglio

adeguati al governo di una vera, non illusoria realtà.

Il pensiero riflesso, e più specialmente il pensiero scientifico che segua senza limiti preconcetti, nè archetipi ideali da verificare, ma con una meglio articolata moltitudine di forme logiche e di coordinate categoriche, gl'impulsi, i dettami, le ispirazioni, i comandi della realtà sperimentata, sarà munito e pronto a concettualizzare in modi originali e al tempo stesso più utili, le relazioni sperimentate, e ad accogliere rivelazioni della realtà in sè, che riescano a filtrare meglio per entro gli schemi più veri, cioè meglio adeguati, delle nostre ideazioni. È questo il momento aleatorio, avventuroso ed eroico della scienza.

217. La *verità*, dicevamo, è un processo che tende a un sistema. Essa è una conquista. Ma anche l'*errore* è un processo collaterale, che accompagna con segno di maggiore o minore *convergenza* ogni passo che si faccia nella via della *conquista*.

L'esperienza dell'errore è tanto probante, concludente e necessaria quanto quella della verità. Già per la continua rettificazione che le nostre approssimazioni in eccesso o in difetto richiedono, anche nel caso più favorevole! Ma questo stesso caso favorevole non è che la risultante d'innumerevoli tentativi, sbandamenti, rischi, danni, cadute e riprese.

Disse Fontenelle, che lo spirito umano non giunge a qualche cosa di ragionevole, se non dopo ave-

re esaurite tutte le sciocchezze immaginabili. Ma non è sola questione di ragionevolezza e di scioc-coneria. Anche la più piccola verità costa errori, perchè accanto all'unica probabilità d'imbroccare a primo colpo, ve ne sono senza fine di fallire.

Il pensiero riflesso non può in ogni caso che ap-prestare ipotesi strumentali e congetturali. L'azio-ne le mette alla prova. La vita impara sempre e soltanto a proprie spese. È questo il profondo si-gnificato della meravigliosa massima del Santo Francesco, che vorrei fosse iscritta sul frontone del tempio della *scienza nova*, a sbandirne gl'illusi, i corrivi, i neghittosi: « *Tantum homo de scientia habet quantum operatur* ».

Chi invece oggi ancora, dopo tre secoli di criti-cismo, parta dal postulato tomista: *cognitio est na-turaliter vera*, può lasciare chiuso quel tempio. Sop-presso il problema, la scienza comincia e finisce in un sol punto.

Capitolo XVII

IL MONDO DEI VALORI UMANI

218. Da tutte le analisi sin qui fatte è emersa sempre più critica la situazione del soggetto.

Nonostante l'immutatio psychica che ogni dato d'esperienza subisce, e il valore soltanto simbolico di tutte le equazioni umane, comunque istituite e sempre ipotetiche e parziali, il soggetto è forzato ad uscire ad ogni passo dall'esitazione, dal dubbio, dal soggettivismo, dalla relatività; a moltiplicare i suoi contatti coi termini caotici ed evanescenti della esperienza; a precisare il significato ontologico d'imagini e relazioni, denominazioni e concetti; a spostare, operando, la condizionalità che lo stringe ed avvince da ogni lato; a inserire nell'esperienza riflessa formule proprie e attività originali di controllo e di direzione.

A processo riuscito, quando riesce — e deve pure in qualche modo riuscire, pena il non essere — egli acquista il fondato convincimento di vivere in un mondo di vere realtà, realtà egli stesso. E questo mondo diviene sempre più stabile — benchè le

singole relazioni esperimentate rimangano sospese alle incerte sorti di azioni ripetute, rettificate, quando estemporanee, quando pazientemente e sapientemnte congegnate, sovente votate all'insuccesso, a vòlta vittoriosamente condotte —.

219. In tutte le situazioni il soggetto svolge una sua *attività selettiva*, che comincia dalla funzione dell'appercepire, di fronte al mondo delle esperienze possibili, da cui è come investito senza tregua; e si completa nello *stile* che la esperienza via via assume attraverso processi multipli dell'ideazione, aleatori tutti. Or nelle serie di scelte, quali immediate, quali diligentemente elaborate, che il soggetto deve ad ogni modo compiere, non v'è mai soltanto il dettato delle circostanze, ma in maggiore o minore misura la volontà del soggetto di assumere una sua particolare posizione, di estrinsecare un suo modo di essere, di campeggiare con tutti i propri interessi e bisogni sul mondo delle dipendenze obbiettive.

In ciascuna visione di mondo il soggetto sembra passivo, ricettivo; ed invece c'è tutto dentro, condeterminante e condeterminato. Man mano ch'egli vien costituendo il suo mondo, vi posiziona e costituisce se stesso.

I *valori di verità*, ch'egli riesce a stabilire, sono solamente sotto un aspetto obbiettivi; mentre sotto un aspetto più completo esprimono funzioni, scelte, affermazioni del soggetto, un suo stile mentale,

un modo tutto suo d'appercepire e d'intendere, infine di volere la realtà e se stesso nella realtà.

220. Conoscere è tutto questo processo, che avanza fra continui *rischi teoretici*, i quali a loro volta si complicano coi più decisivi *rischi del vivere*. Vivere è per il soggetto costituirsi e vincere, se pure in modo provvisorio sempre. Vivere, e vivere riflessivamente, vuol dire tessere in qualche modo la trama portentosa della propria interna realtà e di un esterno più vasto o ristretto dominio.

Chè se nello sforzo prometeo di affermarsi sulle dipendenze obbiettive, i dati dell'esperienza ad esse riferibili pervengono più rapidamente a una relativa costanza, mentre rimane in ombra il momento della partecipazione e condeterminazione soggettiva; giunge poi sempre un momento, in cui la riflessione del soggetto su se stesso riprende, e l'io tenta di stabilizzare le proprie *costanti*, pur vedendo la propria realtà dissolversi in un flusso di esperienze inarrestabili, rispetto alle quali l'introspezione, retrospettiva il più spesso, non dà che scialbe proiezioni deformanti.

Ma le costanti soggettive sono, come le oggettive, relazionali, funzionali, còlte in serie empiriche di una enorme complicatezza: serie intessute di attualità e di latenza, di memorie acquisite presenti o in stato di oblio apparente, di anticipazioni intuitive o ragionate; serie sempre aperte, quali in corso di sviluppo, quali di atrofia, d'evoluzione e d'involuzione. E come tali le *costanti del soggetto*,

benchè siano evidentemente una conquista, spesso faticosa e dolorosa, della riflessione e dell'azione, recano in sè, forse più spesso delle costanti oggettive, nonostante la loro staticità logica, dovuta più allo schema funzionale, che all'intima reale natura del processo, la tara costituzionale dell'insufficienza e il pericolo dell'errore.

L'io empirico è una risultante, una costruzione, meglio una serie di costruzioni non di rado multiple e discontinue, in ogni caso secondarie e derivate, di certe costanti; e, come queste, solo relativamente stabili.

Una delle più geniali intuizioni di Kant è stata senza dubbio la sua scoperta della natura empirica dell'io soggetto delle esperienze, compenetrato discorsivamente con esse, svolgentesi e modificantesi con esse nella forma del tempo. Di lì egli passò alla ammissione di un io noumeno, intelligibile, trascendente; anzi non si ristette di scompartire il regno dei fini e della libertà tra una moltitudine di siffatti soggetti noumenali, di cui seppe dire persino com'erano eticamente conformati per l'eternità.

Noi abbiamo constatato essere impossibile di sezionare e d'individuare lo sfondo trascendentale dell'esperienza; e sappiamo che oltre la soglia della esperienza, anche della esperienza riferita al nostro proprio io, non ci riesce davvero di lanciare altro che ipotesi, e che dell'io trascendentale non possiamo asserire positivamente nulla, non l'unità, nè il pluralismo del soggetto, non la sua identi-

tà con se stesso, nè la sua perpetua novazione, e neppure in quali relazioni il supposto io in sè stia con tutto il mondo degli altri soggetti in sè e delle supposte cose in sè. Esiste, dicevamo, una « mitologia dell'io » non meno romanzesca delle mitologie naturali. Ed è necessario restituire all'esperienza del soggetto tutta la drammaticità che le conferisce quel suggello ermetico che chiude le più profonde incognite del suo vero essere e divenire, nascere e morire.

221. Col rilievo delle *costanti* oggettive e soggettive il processo teoretico compie le sue più ambiziose e durevoli conquiste; ma esse non sono che momenti di processi più ampi, nei quali si assommano per noi tutte le funzioni della vita, impegnata a risolvere anzitutto il problema della propria realtà.

E quando diciamo *vita*, non intendiamo dirne nel solo significato biologico e obbiettivo, ma nel significato più intimo e profondo di *realtà soggettiva* con tutte le sue incognite, quel « sistema di sistemi », infinito nel finito, che noi abbiamo anche denominato: *sistema della vita.*

Or le funzioni più complesse di questa realtà soggettiva, di questo sistema vivo, che vuole intrattenere e accrescere se stesso nel mondo, sono appunto le attività creatrici di *valori umani. I valori di verità*, di cui noi abbiamo sin qui studiato la genesi e lo sviluppo, non sono che una componente di queste più integrali funzioni e attività della vita.

222. Descrivemmo altrove la fenomenologia dei valori umani, riconducendola a *stati d'interesse*, in cui non singoli momenti o singole funzioni della coscienza, come altri aveva fin allora sostenuto, ma l'intero *sistema della vita*, nella totalità dei suoi fattori noti e ignoti e dei suoi operatori, palesi e coperti, entra in azione.

Dopo quei nostri studi (*I valori umani* (1906) *Prolegomeni* (1914), s'è fatto un gran parlare di *valori umani*, di *valori sociali*, ma l'espressione s'è troppo facilmente diffusa come una nuova categoria verbale, un vestito di moda esposto su vecchi manichini. Oltre i risultati positivi di quelle nostre analisi non s'è andato, nè in Italia, nè altrove. Se fosse, saluteremmo con gioia ogni reale progresso di quest'ordine di ricerche, assai promettenti, ma ardue, sulle funzioni più essenziali della vita umana e del mondo umano.

Lo schema fondamentale n'è semplice: valutazioni positive e negative esprimono non più un modo di apprendere, ma di volere la realtà; e attività esecutive sono rivolte a conformare la realtà sì del soggetto e sì dell'oggetto nei modi positivi voluti e ad eliminarne i negativi non voluti.

Questa semplicità lineare del processo non deve tuttavia illudere. La vita dei valori presenta, ancora più che quella dei concetti, molteplicità e varietà, complicazioni, incoesioni, armonie e antinomie, saltuarietà fugaci capricciose e sviluppi stabili in serie ordinate e in sistemi resistenti ai secoli e ai millenni.

E inoltre presenta modi e leggi proprie non riducibili ad altre funzioni soggettive. C'è per es. un'*associazione per valore*, una *logica dei valori*, una *sistematica dei valori*, che hanno analogie con funzioni mentali similari, senza ridursi ad esse, pur fondandovisi in parte (v. *Prolegomeni*).

Il soggetto tenta coi valori altrettante prese più profonde sul reale sì oggettivo, che soggettivo. Essi sono i segni di una volontà che vuole conquistare ed essere, sintesi imperative e costruttive, processi d'interna ed esterna edificazione d'un mondo specificamente umano.

Dall'attualità d'uno stato d'interesse, che è una reazione totale della personalità, le valutazioni si proiettano con una propria dinamica, spesso incoercibile, in un futuro che si vuole conforme.

E i valori ed ordini di valori che ne risultano, sintesi nuove, originali, di obbiettività e di subbiettività, per le scelte che attuano — accettando e ricusando, integrando e disintegrando, ponendo in essere modi di realtà che la stessa natura ignora, e annullandovi le realtà contrarie — sono creazioni di una potenza umana che si costituisce, che si allea le forze propizie e combatte le antagoniste, che si sviluppa e dà un proprio stile a se stessa e al mondo, fin dove accessibile agl'interventi umani.

Con la funzione valutatrice e avvaloratrice, e con le realizzazioni derivate, quel rapporto di dipendenza dalla realtà, che ancora condiziona e limita la funzione teoretica, s'inverte risolutamente in un rapporto di comando.

È allora naturale che in questo sforzo superbo di fondare un mondo di umani valori, non una sola forma di attività, ma tutte le potenze, tutte le risorse della più profonda realtà umana siano solidalmente impegnate.

Per questa impresa, per questa lotta, ha veramente un significato la distinzione tra la salute e la malattia, la vigoria mentale e la demenza, il consenso dei secoli o l'aberrazione individuale, la sovranità legislatrice del genio e il proselitismo delle genti minori.

223. Quando dalla fenomenologia del valore passiamo a considerare i suoi coefficienti d'ordine trascendentale, noi non amplieremo mai abbastanza il più ampio quadro delle nostre ipotesi.

Non v'è scienza che possa esaurire le ragioni onde le nostre valutazioni insorgano, si orientino, si specifichino, si compendîno, in un senso o in cento altri; s'impongano in ritmi ossessivi o subiscano docilmente l'oblio volontario, siano torpide o violente, illanguidiscano in ripetizioni stanchevoli o prorompano con una originalità trionfante.

Noi non conosciamo, nè conosceremo mai il loro intimo modo di prodursi, qual fiat interiore le fa essere, e tali quali sono. La nostra esperienza del valore ne dipende e non può indagare oltre se stessa, se non per congetture d'ordine trascendentale, ch'è quanto dire direttamente inverificabili.

Non staremo dunque a dire, nè con Schelling, che la natura si fa spirito, nè con Fichte, che lo

spirito si fa natura, nè che lo spirito crea, diviene altro, se stesso, ecc., nè insomma alcuna delle proposizioni congeneri della vecchia mitologia romantica.

Accettiamo l'atto intrinsecamente misterioso — e lo riconosciamo lealmente per tale — della sintesi di vita e di consapevolezza, ch'è il fondamento, come di ogni nostra esperienza, così e anche più dell'esperienza del valore; e osserviamo la realtà dei valori al vivo, senza preconcetti e senza declamazioni, nei suoi successi ed insuccessi, nei suoi trionfi e nelle sue rovine, nelle sue miserie e nelle sue grandezze.

224. — Questa esperienza ci dice, che il soggetto si afferma e si sviluppa in un bilico mortale continuo fra essere e non essere; ora in lotta contro oppressioni demolitrici di una realtà straniera, impervia, sterminata, prepotente; ora investito da determinanti non meno imperative, che irrompono disordinate, tumultuose, già mature e autoritarie dall'interiorità altrettanto sterminata e abissale del soggetto stesso.

Secondo l'esito di questo cimento la realtà soggettiva, il sistema della vita, si accresce o diminuire ad ora ad ora.

E i valori gittati come barche pontiere sul flusso delle vicende interiori ed esteriori tra due rive egualmente irraggiungibili, tengono la corrente e si reggono per la volontà creatrice, per una possa operosa risoluta ad attuare un massimo delle pro-

prie più schiette egofanie, le rivelazioni più essenzialmente soggettive, ma anche a compiere a un tempo la trasfigurazione umana del mondo.

Strumenti del soggetto in questa assidua inesauribile prova sono le sue scelte: le scelte teoretiche, già da noi esaurientemente analizzate — intuizioni e concetti, tesi e ipotesi, probabilismi e certezze, verità acquisite o anticipate —; e scelte più proprie di una volontà creatrice di valori, di realtà originali che la natura stessa non può nè sa creare.

Esamineremo ora rapidamente queste più complesse funzioni della soggettività creatrice.

225. Già la moltitudine e l'eterogeneità dei fatti valutativi stanno a indicare lo sviluppo plurimo, fin frammentario e contradittorio, di questo concettoso e attuoso travaglio.

Valori economici guidano e graduano gli sforzi diretti a subordinare la natura ai bisogni dell'uomo; *valori giuridici* conferiscono e graduano la protezione esercitata dalla collettività organizzata sull'*economia della vita*, personale e collettiva; *valori politici* esprimono la volontà di potenza, ora in fase di conservazione, ora in fase di sviluppo emulativo, della collettività politica; *valori morali* esprimono il rapporto in cui la personalità intimamente si pone verso la norma sociale necessaria e verso un ideale elettivo; *valori estetici* moltiplicano indefinitamente nel modo più libero esperienze reali o fantastiche in una sfera densa di tutti i valori umani vissuti allo stato inattuale; *valori religiosi* esalta-

no in un ordine trascendentale assoluto i più alti valori di volta in volta concepiti.

Vero è, che tutti questi diversi ordini di valori stanno innanzi tutto in una particolare relazione coi *valori teoretici o di conoscenza o di verità*, che dir si voglia. Noi discorreremo anzitutto di questa relazione sotto tre aspetti.

226. È ovvio, in primo luogo, che la trasfigurazione del reale, sì oggettivo che oggettivo, presuppone la cognizione di esso in un rapporto più o meno analitico delle sue modalità attuali col nuovo carattere che deve acquistare. Il più radicale pragmatismo assiologico non può non riconoscere, almeno, che i valori teoretici entrano nel processo come un *coefficiente tecnico* di maggiore o minore riuscita.

Ciò è evidentissimo per quanto concerne i valori economici. Ma anche nella formulazione dei valori giuridici, i quali si concretano in norme tecniche, l'efficacia del diritto positivo dipende dal modo di concettualizzare e dal grado del sapere intorno alla realtà sociale, in cui i comandi debbono incidere. La volontà di potenza di una collettività politica poggia sempre su un suo tecnicismo, oltre che su una convinzione di superiorità mentale. Anche nella vita dei valori morali la cognizione è un fattore tecnico, a volta decisivo, di orientamenti in largo senso pedagogici. In arte e in religione infine, che pur sembrano protendersi al di fuori d'ogni realistica condizionalità, è implicito un sapere del

mondo e della vita: in arte, per segnare il punto di passaggio all'invenzione e per dare alimento allo stesso noũs poieticós; in religione, per oltrepassare i limiti del finito e del contingente nell'assoluto.

In una sola formula possiamo dire, che la capacità produttrice di valori umani è proporzionata allo stato del sapere acquisito, al grado di consapevolezza sperimentale raggiunto; e che si accresce in potenza effettuale e in libertà di atteggiamenti e di sviluppi, quanto più esattamente il pensiero riflesso, teoretico, approfondisce l'esperienza del reale e suffraga gli slanci di una volontà costruttrice di realtà indipendenti, rendendoli più esperti e meglio diretti.

Questo conferma l'importanza fondamentale che noi Occidentali abbiamo sempre attribuita, anche per l'economia generale della spiritualità umana, persino in teologia, a tutti gli acquisti teoretici (S. Tommaso per es. conciliò la *rivelazione* con la *scienza positiva* del suo tempo). La loro funzione è insopprimibile e infungibile, e la loro efficienza non si manifesta solo nell'elevare i poteri tecnici dell'uomo sulla natura, secondo l'intuizione baconiana, ma si estende in ogni campo di libera invenzione e creazione.

Ed è quindi vano qualsiasi tentativo, per es. dei neointuizionisti, di separare dal processo teoretico gli altri processi della spiritualità creatrice, disintegrando attività inscindibilmente solidali. L'abbassamento dei valori teoretici deprimerebbe alla fin

fine, per una intrinseca correlazione, il livello di tutti gli altri valori.

La correlazione opera del resto anche in senso inverso, perchè tutte le categorie di valori hanno esercitato sempre una pressione benefica sugl'indirizzi mentali e sul ritmo dell'attività teoretica. L'arte stessa ha non poche volte anticipata la scienza.

227. In secondo luogo, evvi un'intrinseca corrispondenza tra funzioni teoretiche e funzioni valutative in quest'altro senso. Ogni valutazione che tenda a persistere — e per verità tutte le valutazioni di un qualche rilievo sono dotate di maggiore o minore *vis inertiae* — deve *concettualizzarsi*. E questo importa già l'intervento degli schemi e procedimenti del pensiero riflesso. Lo sviluppo dei valori in serie e in sistemi è poi addirittura impossibile senza dar loro tutta una trama concettuale, vale a dire senza un'impalcatura strutturale logico-categorica.

La logica dei concetti, massime se funzionalmente intesi e svolti, rafforza la dinamica continuità dei processi valutativi, ne sorregge e amplifica l'impulso nativo, la volontà di essere più stabilmente e più universalmente.

Quando diciamo ciò, non intendiamo ancora riferirci a quella particolare *logica dei valori*, cui abbiamo accennato. Ma poichè le *forme* logico-categoriche sono una *componente* anche della logica dei valori, non esitiamo a conchiudere che, quanto più il pensiero riflesso è addestrato e attrezzato

nel trattamento delle sintesi pluriseriali e delle loro più complesse correlazioni, tanto meglio la funzione avvaloratrice si gioverà di questi cresciuti poteri mentali e li impiegherà a introdurre ordine, coesione, stabilità, sistema, dinamicità e specificazioni illimitate nel mondo degli umani valori, tumultuoso e caotico più d'ogni altra realtà.

228. E in un terzo senso ancora possiamo constatare l'intervento di valori teoretici nelle attività valutatrici. Tutto il contesto sintetico-costruttivo dei valori non può essere formulato che in *termini di esperienza.*

Ciò è ben naturale dei *valori economici, giuridici e politici;* ma è pure necessario degli altri ordini di valori, *morali, poetici, religiosi;* i quali, nel loro sforzo di superare tutta la realtà data, debbono dar corpo all'imponderabile, precisare l'imprecisabile, definire l'indefinibile, esprimere l'indicibile.

È questo il punto in cui tutti i nostri poteri analitici, linguistici, simbolici, concettuali entrano in crisi. Faremo alcune considerazioni.

1. Mentre i valori economici giuridici e in parte i politici hanno un *mezzo di espressione* relativamente adeguato nei *concetti* scientificamente costruiti, questo stesso mezzo applicato agl'ideali politici e ai valori morali, poetici e religiosi, non basta più. Epperò qui intervengono utilmente, oltre i concetti, le *idee* come principi di organizzazione della vita dei valori; le quali, inesauribili all'ana-

lisi concettuale, si esprimono meglio con una loro *simbologia*, con tutti i modi e mezzi, opportunamente scelti, di ***rappresentazione*** e di ***figurazione*** apprestati dalla poesia e dall'arte, piuttosto che dalla scienza.

A questi simboli il sentimento più rozzo o più raffinato affida la significazione di valori per se stessi inesprimibili. L'arte poetica, in special modo, è il linguaggio dei valori umani, altrimenti ineffabili.

2. Quella *funzione mitologica* del linguaggio, cui abbiamo più volte imputato le più grossolane sofisticazioni teoretiche, riprende in questa sede più appropriata la sua libera esplicazione e la maggiore ricchezza di significati.

Detronizzato dal suo millenario soglio teoretico, l'ontologismo verbale riacquista un ufficio illimitato nel mondo dei più alti valori della spiritualità.

Qui la parola ridiventa verbo, lógos, realtà vivente, azione.

Nello slancio di adeguare i propri simboli rappresentativi alle esperienze più intime e profonde di valori fondamentalmente trascendentali, la coscienza costruisce, anche istintivamente, *miti;* e lo stesso linguaggio l'aiuta a soggettivare, a personificare, ad antropomorfizzare, a trattare a tu per tu con l'ignoto, a riferirvi e a trasferirvi il più di elementi sperimentali e concettualizzabili; ad allogare, sotto i nomi più diversi, in quel regno indefinibile anche le vaghe proiezioni della fantasia, del desiderio, del gusto, le più appassionate speranze, le credenze più lusinghiere, le certezze senza le qua-

li riuscirebbe impossibile o disperato il vivere, pur non potendole per via di concetti dimostrare.

Pascal voleva, che le verità matematiche relative al calcolo dell'infinito e dell'infinitesimo s'intendessero meglio col cuore, che col giudizio. Non ce n'era bisogno. Ma esiste tutto un altro dominio di verità, che il cuore conosce e la ragione non intende, e che pure bisogna in qualche modo ridurre in termini pensabili con la più appropriata scelta di sussidi mentali tolti necessariamente all'esperienza e al linguaggio; quel dominio di realtà delle realtà altrimenti irraggiungibili con le quali tutti i grandi mistici hanno avuto il convincimento di comunicare direttamente, da Platone a S. Agostino, da Pascal stesso a Vauvenargues.

3.- La funzione mitogenetica, cui la mente ricorre per dar corpo e vita alle proprie idealità politiche, poetiche, morali, religiose, non solo è insopprimibile, ma potrà avere un più coraggioso svolgimento, quando anche la scienza, come noi proponemmo, accetti il trascendente, e quando le tesi e le ipotesi, il sapere e il credere vengano a reintegrarsi mutuamente a servizio di una spiritualità, più conscia dei propri limiti, ma anche dei propri poteri e dei diritti della speculazione.

Dire che le idee trascendentali sono costruzioni mitologiche, non vuol dire già annullarne ogni significato e valore, ma forse anzi assegnare ad esse la loro vera sede e il loro vero ufficio al limitare estremo tra natura e sipirito, tra la storia passiva-

mente accettata e la storia come creazione umana d'ordine trascendentale.

Nè deve sconcertare, se i materiali, onde codeste costruzioni mitologiche sono formate, vengano attinti tutti e sempre all'esperienza, e siano in fondo equazioni anch'esse umane troppo umane; perchè ciò è proprio di tutte le formazioni mentali in continuo cimento con l'ignoto; nè la mente ha all'infuori dell'esperienza e dei simbolismi, che in qualche modo la esprimono, altre fonti e altri mezzi di cui servirsi.

Certo è che il bisogno di rendere in termini concreti le esperienze di valori inesprimibili, non può essere mai nè interamente appagato, nè soppresso.

Per altro la mente umana ha più da guadagnare dallo svolgimento consapevole e in certo senso critico di questi suoi conati non soltanto espressivi, ma diretti a intrattenere praticamente relazioni consensuali con una realtà trascendente; anzichè dall'involuzione e inibizione di attività di questo genere. Le quali alla fin fine, integrando esperienze d'ogni ordine, mettono in opera tutte le risorse d'ideazione e di significazione di cui la mente ha saputo a volta a volta provvedersi; e presentano una singolare omogeneità di funzioni tra loro, onde ad es. la religione si fa poesia e nel più alto senso politica, e la politica acquista i caratteri della poesia e della mistica religiosa.

4. Il simbolismo adoperato a rappresentare, a concettualizzare, esprimere, intrattenere valori è esattamente analogo al simbolismo scientifico, sì

matematico che concettuale, nella relazione che entrambi assumono e nella funzione che compiono rispetto al trascendente.

Sono entrambi proiezioni della stessa attività riflessiva che tenta l'assoluto e vuole esperimentarlo; son tutti mezzi e congegni, di cui la soggettività umana si serve, impegnandovi tutte le proprie potestà non soltanto espressive, ma inventive e critiche, pur di stabilire contatti intrinseci con l'in sè, pur di sviluppare l'esperienza progressiva del trascendente, ancorchè sotto la specie di simboli, più o meno felicemente scelti.

È in fondo il medesimo noũs poietikós, che vuole edificare soggettivamente e oggettivamente il mondo umano, e impiega come punti fermi ipotesi in ogni caso trascendentali, le quali conservano il medesimo carattere e compiono una medesima funzione, sia che entrino in un'equazione matematica o altrimenti categorica, sia che ispirino un'equazione politica, etica, poetica o religiosa.

E l'analogia si continua tra gli sviluppi tecnici che le ipotesi trascendentali acquistano nel campo scientifico, e gli sviluppi tecnici che le ipotesi di eguale natura, comunque espresse, acquistano nella vita dei valori. Sperimentali gli uni, sperimentali gli altri. V'è uno sperimentalismo trascendentale dei valori che non differisce sostanzialmente dallo sperimentalismo da laboratorio. Solo che per esso il laboratorio è la vita.

Questa più profonda correlazione ci conferma ancora una volta che esiste una connessione fra tut-

ti gli atteggiamenti soggettivi di fronte al *problema dell'essere* e che una solidarietà necessaria governa l'impiego di tutte le potenze della soggettività, dalle scientifiche alle religiose.

229. Definite così le relazioni fra i valori teoretici e le altre categorie di valori, ci sarà più facile rispondere a una seconda questione fondamentale: quali relazioni intercedano appunto fra queste altre categorie.

Sarebbe troppo semplice, chi dicesse, che la loro evidente molteplicità ed eterogeneità, da noi accennata in principio, deve potersi ridurre a unità, perchè *una* è la vita, che quei valori attua. La vita non è una unità, ma un *continuo*, capace di attuare serialmente svariati e anche opposti valori, e valori aventi ciascuno molteplici significazioni.

Astrattamente considerato, lo schema formale del problema si potrebbe ridurre a questo: se nell'identità di ciascun momento dell'attività cosciente e volontaria vi sia posto per più impieghi della vita simultanei, eppur diversi e anche divergenti. E qui il senso comune risponde di no. E ne trae conferma dal fatto delle frequenti interferenze e opposizioni di valori, che complicano le nostre scelte e le rendono persino antinomiche. Il che non avverrebbe se ci fosse nella vita la possibilità di processi eterogenei e paralleli.

Certo il conflitto dei valori è un fatto di comune esperienza.

Ma sta a provare due tesi apparentemente contra-

rie: l'una che esiste una molteplicità di processi, i quali si disputano l'attività realizzatrice del soggetto; l'altra che il conflitto non sorgerebbe neppure, se i vari processi non si scontrassero su un terreno comune, e se ci fosse davverò eterogeneità e discontinuità assoluta tra processo e processo, fra momento e momento, fra valore e valore.

Si potrebbe dire: chi risolve un problema di valutazione e di vita in un senso lo risolve negativamente in tutti gli altri sensi; ma questa formula è ancora troppo astratta e inoltre tiene conto dei soli processi coscienti e volontari.

Rinviando per quel che concerne i conflitti di scelta e le antinomie pratiche a quanto ne abbiamo detto nei *Prolegomeni*, fermiamoci qui a esaminare: 1. quali sono le ragioni che condizionano l'accordo o il conflitto fra i diversi ordini di valori da noi caratterizzati; 2, se sia possibile ravvisare una interna gerarchia nella potenza costruttiva dei diversi ordini di valori.

230. Per aggravare i termini del problema, notiamo subito che ciascun ordine di valori è capace di subordinarsi tutti gli altri.

Il problema dell'*economia* può acquistare un tale grado di assolutezza, impellenza, esclusività, da imporsi su ogni altro, come quando è in pericolo il fatto stesso della sussistenza, non solo d'individui, ma d'intere collettività. È questo il nocciuolo di verità del materialismo storico (*primum vivere*).

Il problema del *diritto* ha via via assunto nelle

collettività civili una tale autonomia da dare origine a un « assoluto giuridico », cioè a un sistema protettivo universale e ineccettuabile di tutti i valori umani ammessi, come casi particolari, nell'ordine, e a una difesa dell'ordine per l'ordine (dura lex sed lex).

Il problema *politico* può assurgere alla massima assolutezza nella concezione dello Stato e nel primato della ragione politica o ragione di Stato, sovrastante a tutti gli altri ordini di valori umani, economici, giuridici, etici, religiosi, poetici.

Il problema *morale* non perde mai la sua categorica imperatività di obbligazione assoluta e di primato nella rivalutazione etica di ogni altro valore umano.

Ma anche il problema *religioso*, elevando a sua volta su ciascun momento e interesse della vita la categoria dell'Assoluto trascendente, vi sottopone morale, politica, diritto, arte e la stessa economia.

E la poesia infine, asserendo una sua sovrana indipendenza rispetto al reale, rifà in mille modi originali tutto il mondo dei valori, a cominciare dai teoretici.

Tutte queste implicazioni e subordinazioni reciproche non sono tuttavia mai complete e definitive. La vita, ch'è un infinito nel finito, presenta sempre margini, e l'autonomia dei singoli processi si continua o riprende.

231. Ma se ciascun ordine di valori al limite acquista la capacità d'implicare e subordinarsi e-

mulativamente tutti gli altri, non è questo un segno, ch'essi hanno tutti un quid di comune? Certamente l'hanno e bisogna identificarlo.

A noi sembra di scorgerlo in un principio che li pervade e domina tutti. È il principio del *valore assoluto della vita*: non della *mia* o della *tua* o della vita d'*altri* in particolare, ma della vita in sè e per sè, qual fondamento, ragione e misura di tutti i valori umani.

I *valori economici* ricevono la loro assolutezza appunto dal giudizio fondamentale, che la vita in se stessa ha un valore assoluto. L'economia dei beni serve anzitutto alla economia della vita affrancata dalla servitù dei bisogni e da limitazioni oppressive,

Il *diritto* forma con la *morale sociale* un unico *sistema protettivo*, i cui progressi si misurano dalla estensione e dall'assolutezza del riconoscimento del valore assoluto della vita e dei suoi beni necessari, in tutti i soggetti umani indistintamente e distributivamente, compresi nel *sistema*.

La *politica* è fondamentalmente una funzione di potenza, che vuole assicurare l'economia della vita di una collettività su basi vittoriose e il più possibile incondizionate.

La *religione* è una costante protesta per la caducità dei *valori di vita* stimati *assoluti*, *cominciando* dalla vita stessa, e lo sforzo di salvarli inserendoli in un ordine metempirico ed eterno.

E la *poesia* infine è una moltiplicazione indefini-

ta e oggettivamente incondizionata dei valori di vita liberamente ideati e vagheggiati.

232. Il valore *assoluto della vita* è dunque il presupposto primordiale e il *comune denominatore* di tutti i diversi ordini di valori, che la vita può concepire e realizzare; e noi abbiamo insegnato a graduare i valori (*Prolegomeni*) dal *quantum* di vita che vi è impegnato, e a riconoscere *assoluti* i valori capaci d'assorbire tutta la vita fino al suo *sacrificio totale*.

Posto a zero il valore della vita, tutti gli altri valori si annullano; messo in equazione con tutti gl'infiniti valori che la vita — quale infinito nel finito — può assumere, il valore della vita diventa infinito; epperò il sacrificio della vita rende eguale all'infinito cioè *assoluto* il valore per cui è fatto.

Adunque è questo *valore dei valori*: il valore della vita e il valore attribuito alla vita in funzione dei suoi infiniti possibili valori, che costituisce il fondo e la trama comune di tutta la vita dei valori; è il terreno di cultura delle varie formazioni che vi s'incontrano e alleano o vi si scontrano e combattono; il termine medio che rende unificabili i diversi ordini di valori in un sistema armonico; o l'oggetto conteso e frantumato fra processi contrari.

Quando un sistema armonico di valori riesca a comporsi, è questa la soluzione più piena e coerente che possa darsi al *problema della vita*, ch'è poi tutto il problema umano. Ma l'*unità del sistema* è potenzialmente determinata dall'unità del proble-

ma del valore della vita e solo mediatamente può trasferirsi alle sue soluzioni e ordinarle in una sistematica unità.

Abbiamo con ciò risposto al primo quesito: l'accordo e il conflitto dei vari ordini di valori sono entrambi possibili, perchè hanno la loro ragione e condizione nel modo in cui i valori si comportano rispetto al loro fondamento comune: il valore della vita.

233. Il concetto di *sistema di valori* è uno sviluppo al limite di quegli altri « complessi », che noi abbiamo convenuto di chiamare: *sistema dell'esperienza* e *sistema della vita*, arricchiti con le funzioni valutatrici e avvaloratrici, cioè costruttive di realtà.

Il nuovo sistema comprende gli altri e offre uno schema integrale di tutti i processi teoretici e assiologici resi coerenti e compatibili fra loro da una comune legge di variazione che tutti li fa convergere: dal valore fondamentale assegnato alla vita, a tutti i valori particolari, ch'essa può o deve di volta in volta realizzare in sè e nel mondo.

Un sistema di valori rappresenta il massimo sforzo costruttivo di realtà umane in seno a una realtà non umana, in contrasto con determinismi antagonisti, in collaborazione con forze consentanee, per attuare progressivamente modi propri, quanti e quanto più umani, e quanto più originalmente umani, tanto più aleatori.

Nella persistenza di una molteplicità di valori e

sistemi di valori non solo diversi, ma anche eventualmente antinomici tra loro, si può dire in generale soltanto questo, che la vita finisce sempre col preferire quel sistema che le conferisca gli avvaloramenti massimi. Più stabili diventano pertanto nella storia umana i sistemi di valori che dimostrino una loro maggiore fecondità di realtà umana. A questo si deve per es. l'incontestabile superiorità del Cristianesimo su ogni altra religione universale.

Un sistema di valori che andasse contro le ragioni elementari della vita sarebbe non solo logicamente contradittorio, ma positivamente contrario alle proprie basi e distruggerebbe se stesso.

234. Queste considerazioni c'introducono all'esame del secondo quesito: se vi sia una gerarchia di potenza costruttiva fra i vari ordini di valori.

Funzioni creatrici di realtà umane, i valori recano in se stessi un vario *indice di potenza*, ch'è commisurabile al quantum di realtà che riescono a porre in essere, comprendendo in questo concetto di realtà non solo trasformazioni e aumenti di realtà nel mondo fisicamente apprezzabili, sì bene modi originali e volontari della vita interiore.

La vita dei valori ha pure i suoi successi e insuccessi, le sue scelte felicemente istituite e i suoi errori, per cui arreca accrescimento o dissipazione della realtà umana. Una prima sommaria graduazione potrebbe quindi farsi tra valori e sistemi di valori, secondo il segno positivo o negativo degli

effetti ch'essi producono nell'intero processo della vita. Torna cioè anche qui il concetto di processo a prendere il posto della pretesa di giudicare a priori di ogni atto e momento della nostra esperienza isolatamente presa.

Il senso comune guida già le nostre preferenze e scelte secondo il segno di maggior potenza che i valori recano con sè.

Noi onoriamo la scienza, che ci libera dalla superstizione e dall'errore e accresce i nostri poteri di comando. Onoriamo l'altruismo sull'egoismo, perchè vi scorgiamo più segni di ricchezza interiore e di potenza umana. Onoriamo la morale stoica sulla epicurea, perchè nell'autarchia del saggio avvertiamo un maggior potere d'interno ed esterno dominio. Esaltiamo l'eroismo, il sacrificio assoluto e senza compensi, perchè sentiamo che il sacrificio è dono, è potenza, è libertà. Ci volgiamo al Vangelo dell'Amore, perchè insegna come si vincono tutte le limitazioni e miserie dell'io empirico ed eleva ciascuna unità umana a potenza infinita.

235. Tuttavia col porre il quesito nei nostri termini, non ci contentiamo evidentemente di considerazioni così sommarie.

Per graduare la potenza costruttiva dei diversi ordini di valori in se stessi e comparativamente fra loro, noi ci serviremo di una nostra *scala ontologica dei valori*, intendo *ontologica* nel senso di capacità dei valori a porre in essere « realtà originalmente umane ».

Tale scala è composta dal basso in alto seguendo il criterio della *condizionalità obbiettiva decrescente* e della *condizionalità subbiettiva crescente*. Vogliamo con ciò significare che attribuiamo un potere costruttivo di grado in grado superiore ai valori che traggono la loro realtà via via meno dal concorso di una realtà obbiettiva e più dal potere di scelta, auto-determinazione, invenzione e creazione del soggetto.

La nostra scala ha poi questa singolare proprietà, che ciascun grado superiore implica tutti gl'inferiori, spiega cioè un *potere ordinante* sempre più complesso.

236. Nel vestibolo distinguiamo già tre gradi, anch'essi di condizionalità obbiettiva descrescente e di condizionalità subbiettiva crescente; segno anche qui che ogni affermazione della potenza umana è un progressivo liberarsi da uno stato di dipenza e un costituirsi del soggetto autore delle proprie sintesi volontarie e delle proprie realtà.

I tre gradi sono: 1) *i valori teoretici;* 2) *i valori tecnici* e 3) *i valori pragmatistici.*

1. *I valori teoretici* si contengono in un rapporto di massima dipendenza dai dati dell'esperienza. Sono certo una conquista umana e, come abbiamo veduto, la conquista è tanto più penetrante e salda quanto meglio scelte e adattate e congegnate sono le nostre coordinate mentali; ma i termini dell'adeguazione sono imposti al soggetto da una realtà indipendente.

2. *I valori tecnici* implicano i teoretici, ma li superano già nell'invenzione con cui si piegano le forze della natura a servizio dell'uomo. Essi sono ancora severamente condizionati da una realtà indipendente. E guai a sbagliare! perchè, come ben disse Bacone: *natura non nisi parendo vincitur*. Tuttavia sono già una creazione relativamente libera del genio inventivo o noũs poietikós nel piano strumentale.

3. *I valori pragmatistici* includono i valori teoretici e tecnici, sì empirici e sì scientifici, come mezzi, ma sono in più conquiste dell'*azione umana*. Considerata sotto l'aspetto tecnico l'*azione* deve trovare le sue vie, mettendo in equazione oltre tutto il noto l'ignoto, oltre tutto il certo il probabile, oltre tutto il condizionato un supplemento aleatorio d'incondizionato. La riuscita dell'azione ha sempre un valore tecnico e teoretico, ed è in più un segno di superiore affermazione del soggetto, pur dovendo egli fare sempre i conti con una condizionalità obbiettiva.

237. A questo punto s'innalza la scala dei *valori umani*, i quali si distinguono dai precedenti, perchè, mentre impiegano tutti i valori teoretici e strumentali, fondano *realtà umane* sopraordinate alla natura, parte trasfigurando il mondo, l'esteriore e l'interiore, parte inserendovi nuove realtà ignote alla natura stessa.

Nel suo ordine di condizionalità obbiettiva maggiore nei gradi inferiori e di condizionalità sub-

biettiva maggiore nei gradi superiori la nostra scala ontologica dei valori investe nei primi gradi prevalentemente il mondo esteriore e nei gradi più alti prevalentemente il mondo interiore. In conformità alla nostra terminologia, si può dire che i primi gradi sono prevalentemente *esotelici*, i successivi *endotelici*.

I gradi sono: 1. *i valori economici*, 2. *i valori giuridici*, 3. *i valori politici*, 4. *i valori morali*, 5. *i valori poetici*, 6. *i valori religiosi*.

1. *I valori economici* sono una conquista del genio umano sulla natura. Esso ne converte gli elementi in beni, e rovescia il rapporto di dipendenza dell'uomo in un rapporto di dominio. Lotta di liberazione dunque, che ha i suoi eroismi, per assicurare all'uomo le più generose basi di sussistenza. L'habitat umano ne è trasformato, cioè dominato, non pertanto impone le sue condizioni e i suoi limiti.

2. I *valori giuridici* sono *schemi d'ordine* sovrapposti alla realtà umana, inclusa l'economia dei beni, per assegnare a determinate azioni umane, secondo un giudizio di *liceità* e *illiceità*, la *costante certezza* di dati effetti sociali. Tali schemi sono variabili secondo il potere inventivo del genio giuridico che crea gl'istituti, ma la loro variabilità è pur sempre condizionata dalla realtà naturale e umana, storica e sociale.

3, I *valori politici* sono, come abbiamo detto, funzioni della volontà di potenza di una collettività politicamente organizzata, che vuole garantirsi,

anche emulativamente, le sue condizioni di conservazione indipendente e di sviluppo quanto più possibile illimitato. Ne è organo lo Stato, tutore supremo dell'« economia della vita » di tutto un popolo. Perciò lo Stato presiede insieme all'ordine sociale, all'ordine economico e all'ordine giuridico. Le funzioni di potenza, mentre attingono il loro vigore alla volontà subbiettiva, sono tuttavia sempre condizionate obbiettivamente da ragioni geografiche, etniche, storiche, intersociali.

4. I *valori morali* nella loro tendenza all'universalità e categorica obbligatorietà sono funzioni della soggettività responsabile, oggettivamente incondizionate; epperò attingono un grado di più ampia funzionalità dei valori precedenti. Nondimeno la realtà umana, ch'essi aspirano a improntare, anche nei suoi momenti politici, giuridici ed economici, pone le sue condizioni e i suoi limiti. Perciò i comandi morali, assoluti in astratto, acquistano pur essi una loro storica relatività.

5. I *valori poetici* rivelano rispetto all'intero mondo dei valori umani, compresi i religiosi, una incondizionalità soggettiva che vuol essere massima e spaziare liberamente oltre tutta la condizionalità oggettiva. A questo patto la poesia rifà originalmente in infiniti modi la realtà data, moltiplica illimitatamente le esperienze, accresce il mondo di realtà ignote alla stessa natura. Una verità di bellezza è una vera realtà e vale almeno quanto una scoperta scientifica nell'ordine reale. Funzione della vita in sviluppo, la facoltà poetica è tuttavia dominata dal-

la stessa realtà umana che vuol dominare; ne accoglie, interpreta, esprime benchè in modi nuovi le più ascose determinanti; ne riceve ispirazioni, impulsi, problemi; dà a suo modo una risposta al problema della vita. Ma questo problema è quello che è.

6. I *valori religiosi*, che noi consideriamo qui non nelle loro varie fasi ed amalgame storiche, ma nella più alta essenza spirituale, presentano il massimo d'incondizionalità oggettiva e di condizionalità soggettiva onde traggono alimento. Col trasferirsi dell'asse d'ogni realtà naturale e umana nell'Assoluto, quel trascendente ch'è la componente misteriosa e immancabile d'ogni esperienza, diventa il Soprannaturale, e su tutte le forme dell'essere, del volere essere e del dovere essere s'innalza la categoria del Divino. Sintesi di tutte le categorie della mente e di tutte le idee che la mente può concepire, epperò partecipe d'ogni nostro progresso mentale, oltre che morale, l'*idea di Dio* ha la più alta capacità illuminante e determinatrice. In essa tutti i valori umani si compendiano, si ordinano e si consolidano. Avviene così che quando l'uomo piega sotto il peso del dubbio, delle sconfitte e del dolore, risolleva il serto dei suoi più puri valori e delle più alte speranze di là dal finito e dal caduco fino a Dio; collabora attivamente con Dio a fondare nella vita assolutamente intesa, di qua e di là dai confini del mondo, un regno di valori assoluti e a salvarli in una protesta titanica contro l'invano. E nella storia naturale del mondo l'uomo, battezzato nella luce dell'idea di Dio, dice una parola nuova, la più ori-

ginale, la più umana e la più divina, che acquista nel consenso dei popoli e dei secoli e nella realtà spirituale che riesce a fondare in seno a tutta la realtà umana e non umana, la maggior potenza costruttiva e la più salda delle certezze.

238. Quell'*ontologia* che abbiamo visto edificarsi laboriosamente nelle funzioni teoretiche, attraverso le prove dell'empirismo volgare, e le meglio controllate ricerche privilegiate della scienza, attinge i suoi massimi fastigi nel mondo dei valori umani.

Una veduta che risale al vecchio tradizionalismo filosofico, il quale dava per assolutamente certo il mondo oggettivo e solo per suo incerto riflesso le funzioni soggettive, attribuisce ancora un massimo di realtà alle cose e conseguentemente alle verità scientifiche, e un minimo agli stati mutevoli e labili o alle convinzioni soltanto morali della soggettività. L'unità di misura della realtà sono le cose.

Bisogna rovesciare completamente questo rapporto. Lo abbiamo già visto parlando dell'esperienza dell'azione. L'analisi del mondo dei valori ce ne ha dato una splendida conferma.

Dalla zona della teoreticità, ch'è più soggettiva di quanto non si creda, si passa alle *funzioni oggettivanti*, cui deve la sua realtà il mondo dei valori umani, per via di una *complessità crescente di moduli d'ordine* che s'implicano e s'integrano di grado in grado, ed estendono il loro funzionalismo fino ad abbracciare tutta la realtà sperimentabile e a imprimervi un suggello umano. L'ontologia dei

valori è quindi la più complessa di tutte le ontologie immaginabili, ma appunto per questo, e a proporzione e della sua complessità e del suo inverarsi in seno alla realtà, mette alla prova tutte le potenze intellettive e costruttive dell'uomo su se stesso e sul mondo, Con esse l'uomo fonda realtà non soltanto soggettive, ma la *verità* anche oggettiva di tutti i suoi processi, a cominciare da quello teoretico, non mai pretermesso, nè mai contradetto, il quale ne riceve anzi verificazioni sempre più probanti; mentre a sua volta non può mai contradire nè può mai nulla opporre a una vera realtà, quali i valori umani sono. La realtà dei valori basta a se stessa. Anche e più nel mondo dei valori *verum est id quod fit.*

L'*accrescimento assoluto di realtà umana* nel mondo è adunque la misura e la garanzia di tutte le verità umane che concorrono a produrlo. E poichè esso costituisce anche un accrescimento assoluto della realtà del mondo, l'ontologia dei valori continua l'opera della creazione nel duplice verso empirico e trascendentale. Tutto il progresso spirituale umano, solidalmente scientifico, speculativo e inventivo, è un aumento di potenza ordinante e oggettivante, o non è.

239. Riemerge in tutta la sua atletica, maestà il soggetto, e in una sfingea imponenza il problema della sua più profonda realtà e del suo destino.

Sulla soglia divisoria di due mondi tangenti attraverso la misteriosa coscienza indeterminata del-

l'essere proprio e dell'essere altro, il soggetto attingendo all'immanenza e mediatamente alla trascendenza quanto più dati e ispirazioni, simboli e rivelazioni, egofanie, eterofanie e teofanie, persegue ininterrottamente, senza remora possibile, costretto dalla necessità, sorretto dalla speranza, l'edificazione propria e del mondo dei propri valori. E se l'opera costruttiva è interrotta, rovesciata, disfatta troppo spesso dall'inganno e dall'errore o da forze antagoniste soverchianti, ingovernabili, sterminatrici, lo sforzo inesausto viene ripreso ognora con rinnovato coraggio, con rinverdita fede, per non morire.

Del quale sforzo possiamo misurare la potenza da due indici infallibili: l'*originalità* dei valori, originalità non soltanto individuale, ch'è anzi spesso una deviazione effimera; ma originalità umana, con cui i valori si staccano dal fondo delle formazioni naturali come un'opera di creazione supplementare; e il *rigore* della disciplina con cui la soggettività impone a se stessa la legge dei propri valori.

Poichè questo soggetto, che avverte ogni limite estrinseco e le proprie stesse effusioni disordinate e impulsive come una virtù; che evade dai princìpi fatti, da leggi troppo definite, da ideali troppo corrivamente conchiusi, appena senta la prigionia dello spirito, e riprende, perpetuo ulisside, il suo navigare senza ancoraggi; sente altrettanto nell'interna disciplina, nelle proprie inibizioni e costrizio-

ni elettive la propria vera potenza e libertà. *Hostinato rigore* era l'insegna di Leonardo.

Potenza e libertà sono invero non attributi astratti di ciascun soggetto umano in quanto tale (era questa l'utopia del liberalismo illuministico); ma conquista che niuno dal di fuori può elargire, nè togliere; una conquista che si ottiene, quando si fa; e se si è saputa riportare su se stessi prima che sulle estrinseche dipendenze; e custodire sì nella vittoria e sì nella sconfitta empirica, con quella fedeltà invitta che solo lo spirito umano può e sa tenere a se stesso ed ai propri valori.

Miracolosamente, ma per ragioni intrinseche a noi ormai evidentissime, i vertici della spiritualità possono essere attinti non solo dal dotto, ma dall'ignaro che batta le vie semplici della bontà e del sacrificio; dall'esemplare umano eminente e dal modesto; insomma da chiunque attenda alla propria edificazione interiore nel costante esercizio, umile e grande, dell'interna disciplina, di un dovere lealmente accettato, di tutte le necessarie rinunzie, indice sicuro della maturità spirituale a volta a volta raggiunta.

240. Domandiamo: sta in questa singolarissima prerogativa il segno e la riprova che la realtà del soggetto può venire ascritta, di là da tutti gli empirismi, a un mondo in sè, ad una realtà trascendente, da cui egli attinga i suoi invincibili poteri, la sua augusta prestanza su tutta la condizionalità naturale, anche propria?

Il problema appartiene alle ipotesi trascendentali da noi rivendicate a legittimità teoretica e a dignità scientifica; ed è insopprimibile.

Il significato trascendentale spetta all'esperienza del soggetto, tanto quanto all'esperienza del mondo. Ed è arbitrario, e non rivela se non una scelta personale, assorbire totalmente la realtà dell'io nella realtà del mondo, o viceversa lasciare svanire la realtà del mondo nella realtà del soggetto. Le due realtà hanno un egual grado di positività e di trascendentalità.

Questo soggetto lo abbiamo pur visto districarsi ed isolarsi, finanche psicologicamente, nel proprio « interno di mondo » da tutti i particolari sistemi di relazioni che lo condizionano; dominare con funzioni mentali vieppiù raffinate e poderose il corso delle vicende e gl'infiniti pratici che ineriscono nel finito delle sue esperienze, infinito nel finito esso stesso; continuare in un suo mondo di valori l'opera della creazione e della storia naturale del mondo; sviluppare costantemente se stesso nella potenza d'un ordine emulo dell'ordine cosmico.

Il problema dell'anima e dell'immortalità dell'anima era mal posto, perchè faceva del soggetto empirico un'entità sostantiva e dell'immortalità un problema di semplice durata nella forma vuota del tempo.

I concetti d'infinito e d'eterno, che parvero a Kant il viatico più adatto per l'interminabile viaggio dell'anima verso la perfezione e, insomma, per assicurare uno dei tre postulati a lui sì cari della

religione naturale del secolo XVIII, non erano che schemi di concetti formati e definiti per iterazione, ch'è quanto dire per via di ripetizioni identiche. Non è questo.

Il problema va posto nei seguenti termini: se si possa affermare l'appartenenza del soggetto, della spiritualità, a un ordine trascendente, pur senza poter stabilire localizzazioni, individuazioni, durate. E la risposta, dopo tutto quanto abbiamo detto, non può essere che affermativa. Deve esserlo.

Allo stato presente dell'evoluzione mentale e del sapere noi non vediamo altra posizione possibile.

241. Ritorniamo così al soggetto con un più aggravato senso del mistero, ma con un rinnovato sentimento di fede e di conforto.

Nulla vale al mondo il prezzo di un'anima: è questa la più profonda verità della « buona Novella ».

« Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas », aggiunse S. Agostino, riprendendo l'insegnamento delfico, al quale Socrate e Platone avevano dato un'interpretazione profonda.

In quest'uomo interiore la sentenza del Cristo collocò il regno di Dio, e fu questa forse la rivelazione delle rivelazioni. « Il regno di Dio non verrà in maniera che si possa osservare. E non si dirà: eccolo qui o eccolo là, perciocchè, ecco, il regno di Dio è dentro di voi ».

Questa è la Via. E questa è la Verità, al cospetto della quale il mondo infinito diventa un punto solo

e lo spettacolo del cielo stellato impallidisce, e tutta la realtà che non sia spiritualità pura, diventa contingenza; come è detto nell'altra sentenza più volte ripetuta dal Cristo, e altrimenti incomprensibile: « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno ».

Capitolo XVIII.

IL PROCESSO STORICO COLLETTIVO

242. Nel tentare di stabilire un più adeguato criterio della verità e una più approssimata unità di misura della stessa realtà dei valori, abbiamo sostituito il concetto di *processo* al singolo atto di conoscenza o di valutazione. Questo concetto ha bisogno d'essere chiarito e anzitutto ampliato.

Finora abbiamo discorso di « soggetto dell'esperienza », « personalità », « sistema della vita » in termini generali, ch'è quanto dire universali. Era necessario, avendo noi preso a punto di partenza l'esperienza come posizione assoluta. Ma se lasciassimo le cose lì, ricadremmo nelle astrattezze e imprecisioni della filosofia del sec. XVIII, quando bastava dire l'*uomo*, l'*io*, la *ragione umana*, per intendere ogni individuo nei suoi attributi universali, eguali per tutti.

Questo concetto d'*individuo* noi abbiamo già rifiutato nei *Prolegomeni* (1914), respingendo al tempo stesso quello di *società* come di un aggregato o

somma d'individui, aventi ciascuno una propria sfera di autonomia.

Al concetto d'individuo abbiamo allora sostituito quello di *personalità sociale*, per significare che, riservando la questione trascendentale della costituzione noumenica del soggetto e rimanendo ancora nelll'ambito dell'esperienza, si deve constatare, che nell'interiorità della coscienza si svolgono *processi* fondamentalmente *sociali*. Dicevamo anzi, a conclusione delle nostre indagini: non è scomponendo la società che troviamo gl'individui, è analizzando l'individuo che troviamo la società. La coscienza che a noi appare esattamente individuata dalla complessione psicofisica e struttura logico-categorica, non ferma, non concreta, nè fisionomizza le proprie esperienze senza un *concursus generalis* d'ordine sociale. Il quale si esercita anzitutto attraverso il linguaggio, non soltanto come mezzo di comunicazione, ma come *disciplina interna e sociale* delle attività coscienti, spontanee e riflesse; inoltre si spiega mediante un continuo *ricambio sociale* di consensi, dissensi, correzioni, controlli delle singole esperienze, anche nelle configurazioni e mnemonizzazioni che sembrino interamente soggettive. Ove questo duplice concorso manchi, persino le esperienze più familiari vacillano e si cancellano.

Ecco dunque che il concetto di *processo dell'esperienza*, in tutti i suoi gradi di progressiva complessità, va inteso come un *processo sociale*. Pur avendo sede nella soggettività esso forma già alla radice un « continuo superiore » tra soggettività e

soggettività; tra quelle che Cattaneo, svolgendo un'intuizione romagnosiana, chiamava « menti associate ».

È singolare anzi, che il bisogno di socialità tra gli uomini è assolutamente inprescindibile proprio pei processi teoretici. Gl'individui hanno bisogno del concorso e del consenso sociale per l'intimo modo di apprendere, concettualizzare e ritenere le esperienze, più ancora che di aiuto per il cibo quotidiano. A questo ognuno può bastare da sè, al pensare, al conoscere no.

Si capisce poi agevolmente com'è che questo bisogno diventi sempre più acuto e ansioso, quanto più diventino complicati i processi teoretici e assiologici; e come alla maggiore originalità delle scelte e dei valori corrisponda un'impellente incoercibile spinta al proselitismo per compensare il momento dissociativo della novità in una nuova socialità riequilibratrice. Questo spiega per es. la socialità di tutti i culti, esigenza alla quale neppure il protestantesimo, con tutto il suo individualismo razionalista, ha potuto sottrarsi.

La dissociazione oltre un certo limite diviene aberrante; quand'è totale, è la follia.

243. La *socialità* dei processi teoretici, tecnici, assiologici è una condizione del loro consolidarsi, una garanzia della loro durata ed anche una remora a troppo facili mutazioni o a deviazioni personali, per lo più fatue e transitorie. L'esperienza religiosa, per es. la psicologia delle conversioni o ricon-

versioni, è piena di constatazioni di questo genere.

Ma la socialità non si arresta qui. Essa si estende nel tempo, abbraccia più generazioni umane, si fa storica. Su questo fatto il Romagnosi ha anche foggiato il concetto di *personalità storica* dei popoli. Indubbiamente la vita dei valori che non solo associ fra loro le coscienze dei contemporanei, ma si propaghi per generazioni di generazioni, sì per una nativa spontaneità e sì attraverso l'opera dell'educazione, ch'è essenzialmente propagazione di valori nel tempo, denota un contenuto di realtà e di verità proporzionatamente maggiore, che non l'apparire e disparire meteorico di fenomeni di valutazione a volte appassionati, divampanti in ampie sfere sociali con la foga irresistibile di una voga, eppure effimeri.

Ciò spiega due cose essenziali: l'ansietà dell'educare e la gelosa custodia delle tradizioni nei popoli produttori di valori propri.

La più grande garanzia di realtà e di verità è infatti nei *processi storico-collettivi*. Qui ha il suo fondamento il criterio che eleva il *consenso universale* o il *common sense* alla dignità di un principio di superiore istanza della verità, come nelle filosofie che vanno da Cicerone a Thomas Reid.

244. Quale sustrato abbia la socialità e persistenza storica dei processi umani, quali ragioni determinino il loro lento o a volte improvviso mutare, la loro decadenza o la loro riviviscenza, il loro espandersi o restringersi, quanta parte vi abbia la cultu-

ra fedele paziente modesta di folle anonime, e quanta la dittatura del genio, quale simbiosi si stabilisca tra i valori di diverso ordine e di diverso grado di cultura, quali influenze vi esercitino l'ambiente fisico, le condizioni quotidiane della sussistenza, gli scambi tra i popoli, i grandi avvenimenti storici o i rivolgimenti tecnici e così via, noi non sappiamo e solo vagamente e oscuramente cerchiamo d'intuire.

Fra le ipotesi messe in campo a spiegare la superiore stabilità ed efficienza dei processi storico-collettivi sugl'individuali (che in senso assoluto non sono mai tali), c'è quella di Romagnosi, primo ideatore e banditore del *principio di nazionalità*: che dal concorso di moltitudini di soggetti, per origine, lingua, educazione ed elezione disposti a sviluppi spirituali similari e solidali, risulti *una superiore entità*, la *personalità storica* o *personalità nazionale*, appunto, avente una propria soggettività, caratteristiche proprie e alti poteri d'ispirazione e di comando sulle coscienze associate.

Altra ipotesi congenere di W. Wundt, è il formarsi di un *Gesammtwille*, di una *volontà collettiva*, per altro non di natura diversa, ma di grado più potente della volontà che sarebbe al fondo di tutte le individuazioni, come Schopenhauer aveva insegnato. Ed è pure la teoria dell'« intersubjective intercourse » di James Ward, il quale concludeva per l'esistenza di un « soggetto unico » della esperienza generale. C'è poi anche l'ipotesi biologica del *polipsichismo*, fenomeno rivelato nelle *colo-*

nie di più individui, le quali acquistano caratteri d'insieme diversi da quelli dei loro componenti isolati. In ogni modo il concetto d'individuo, unità atomica, oramai non resiste neppure in biologia, dove le supposte entità semplici, le monere di Haeckel, che noi misuriamo oggi a milionesimi di millimetro, presentano una complessità superiore a qualsiasi immaginazione (W. Mackenzie).

245. La maggiore difficoltà di proporre teorie in questo campo sta nel riferirle a processi assai disparati, in fasi diverse di evoluzione e ancora in corso di formazione.

Noi per es. oggi sentiamo la « nazione » come una realtà vivente, in termini non sospettati neppure dagli antichi deificatori della polis e dell'Urbs.

L'errore, al solito, è quello di generalizzare. Per grandi linee noi possiamo dire soltanto questo: che quanto più risaliamo nel tempo a tipi arcaici di società o ci accostiamo a società oggi ancora primitive, meno troviamo « l'individuo » nel senso delle moderne società civili, L'aggregato è costituito da unità indifferenziate, delle quali ogni atto e momento della vita è regolato in modo uniforme e imperativo; alle quali nessuna deviazione personale, neppure interiore, è minimamente consentita.

La formazione d'individui relativamente autonomi e responsabili di fronte alla propria coscienza, al proprio gruppo, al proprio Stato, è un prodotto di un'evoluzione religiosa, giuridica e civile più volte millenaria, giunta a maturità, nelle società

occidentali di tipo europeo o europeizzato, in epoca assai recente.

L'individuo così costituito celebrò le sue conquiste nella filosofia del *diritto naturale* e dell'Illuminismo, definito « l'uscita dell'umanità dallo stato minorile » (Kant). Nel campo politico-istituzionale tentò già le sue affermazioni sotto i Prìncipi riformatori, quando per es. Turgot, ministro di Luigi XVI e seguace di Rousseau, proclamava nel suo famoso editto del 1776: « Il n'y a que l'*intérêt particulier de chaque individu* et l'*intérêt général* ». Ma le maggiori assolutezze dell'individualismo dovevano essere attuate dalla Rivoluzione Francese, che giunse a vietare, con una legge del 1791, qualsiasi aggruppamento d'individui « sur de prétendus intérêts communs ».

Non ci voleva forse meno di tutto quell'universaleggiare e astrarre per sottrarre le singole unità umane alle secolari soggezioni sociali, che l'opprimevano e inceppavano.

Ma la reazione a quel contrario eccesso, non poteva tardare. Essa parlò quasi subito nelle dottrine sociali di Romagnosi e nella solenne dichiarazione di Mazzini: « il secolo dell'individuo è consunto ».

La realtà dei processi storico collettivi, differenziati intimamente oltre che politicamente e storicamente, fu pure riconsacrata dal Romanticismo, col suo ricollocare, rifondere e relativizzare l'individuo nell'aggregato etnico e storico, a cui nativamente apparteneva, riaccendendo in lui la passione par-

ticolaristica della propria storia e la fedeltà al proprio gruppo.

Certo l'individuo rientrava nel particolarismo politico e nazionale con la coscienza nuova di prerogative e di diritti naturali subbiettivi, inalienabili e imprescrittibili. E così il Romanticismo riuscì dove, per le sue origini legittimiste e pei servizi resi alla Restaurazione, non era diretto: alla liberazione dei popoli con la loro riunione nelle distinte unità degli Stati che accettando la sintesi romagnosiana si chiamarono *nazionali* e *costituzionali*.

246. C'era infatti nel costituzionalismo degli Stati nazionali un dualismo, risultante d'un compromesso tra la tesi collettivista, propria del principio di nazionalità, e la tesi individualista dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, che aveva imbottito l'individuo di prerogative giusnaturalistiche assolute.

Nondimeno tra la disciplina del processo storico-collettivo nazionale e il libero svolgimento di processi elettivi particolari e fin personali, non ci fu conflitto aperto, se non allo scoppiare della Grande Guerra. Allora tutte le posizioni personali e particolari vennero riassorbite, volenti o nolenti, nella perentoria unità del processo collettivo, sotto l'illimitata potestà dello Stato.

Una nuova più robusta coscienza dell'unità politica e nazionale ne è scaturita, illuminata da motivi ideali, cementata dalle necessità del successivo

protrarsi indefinito di una guerra guerreggiata in tempo di pace.

I tentativi di ripresa dell'individualismo anarcoide in seno a un mondo ch'è tutto spinto alla ricerca di forme d'una più salda *integrazione sociale*, hanno un curioso sapore anacronistico e tradiscono una rabbiosa impotenza.

247. Al lume di così inaudite esperienze storiche le collettività europee che ne sono state partecipi, hanno spiegato un diverso comportamento.

Francia e Gran Bretagna per es. sono tornate o hanno dimostrato il proposito di tornare allo statu quo ante, come se la guerra fosse stato un fatto d'ordinaria amministrazione. L'Italia Fascista ha sentito invece tutta la portata rivoluzionaria della guerra ed ha optato per il principio dell'unità al di sopra di tutti i privatismi, ha ascoltato la voce della necessità storica al di sopra d'ogni libero differenziamento elettivo, ha rifatto le sue architetture politiche e sociali con schemi d'ordine integratori e pacificatori all'interno e potenziatori all'esterno; ha ridato preminenza e autorità ai processi storico-collettivi, dalla religione all'etica sociale e alla stessa concezione del diritto.

248. Il carattere sociale di tutti i processi umani, da quelli che hanno per teatro la coscienza personale, alle vicende di intere collettività che si svolgono sulla scena del mondo, non sopprime il problema del soggetto nella sua intima costituzione mi-

steriosa. « Noi nasciamo soli e moriamo soli »: non lo disse Bossuet?

Ma anche rimanendo nel piano della concreta realtà, c'è una legge di correlazione che ripresenta, ancorchè sotto un nuovo aspetto, il nesso che avvince il singolo alla collettività. Ed è che è impossibile aumentare il tutto, diminuendo le parti; come è assurdo aumentare le parti diminuendo il tutto. Tra il potenziamento degl'individui di un aggregato politico e sociale e il potenziamento dell'aggregato stesso non c'è opposizione, anzi un rapporto diretto necessario e proporzionale. E poichè il potenziamento degl'individui non può aver luogo che per un'incremento dei loro poteri di scelta, autodeterminazione, invenzione, creazione; il problema della nuova disciplina imposta dal primato della ragion politico-nazionale si pone come un problema d'intima adeguazione volontaria dei processi che la singola personalità sociale vive, all'intero processo storico collettivo, di cui la stessa personalità partecipa, non spettatore, ma autore.

Quest'adeguazione non può esser data da alcuna formula astratta, nè da alcun istituto coattivo.

La conciliazione della libertà con la necessità nella consapevolezza della necessità, fu tentata da Spinoza, senza alcun costrutto.

Quando Kant spostò la libertà nel noumeno e nell'assoluto non potè più ridiscendere verso alcuna relatività storica. Perciò l'etica kantiana obbedisce alla legge morale, ma ignora lo Stato e per

salvare la coerenza empirica deve postulare l'ideale della pace perpetua.

Le formule, dicevamo, non bastano. Ci vuol altro. E non basta neppure la coazione, perchè chi sopprime l'autodecisione e la scelta, sopprime la forza stessa del soggetto che deve agire, annulla persino il concetto di sacrificio e la possibilità dell'eroismo.

Il problema è dunque d'interiorità, d'intima educazione, di autoeducazione e di coeducazione, unica via per portare i processi necessariamente elettivi a coincidere coi processi storici della propria collettività nazionale e politica.

Capitolo XIX

L'ECONOMIA DELLA VITA

249. La vita, com'è il comune denominatore di tutti i valori umani, lo è di tutti i processi personali e storico-collettivi. Ed è un denominatore di segno infinito, per essere in ogni caso un infinito nel finito, che lascia margini oltre tutti gl'impieghi e conferisce il suo valore infinito al valore che lo assorba tutto.

Il *valore assoluto della vita*, impersonalmente considerato, ragione e misura di tutti i valori e di tutti i processi umani, è l'oggetto di quel processo base, cui abbiamo già fatto allusione a più riprese, e che vogliamo ora esaminare direttamente: *l'economia della vita.*

250. L'economia della vita, non nel solo senso biologico, ma nella pienezza di tutti i suoi valori attuali e possibili, è il fatto fondamentale che condiziona tutti i processi umani. Fin la vita ascetica, tutti i modi dell'esperienza mistica, i grandi gesti della morale eroica, lo stesso sacrificio assoluto e

senza compensi empirici, sono pur sempre momenti di vita, stati e impieghi in cui si analizza o assomma questo singolare possesso, bene infungibile e incommensurabile con tutti i beni particolari della terra.

Naturalmente dire economia della vita è dire anzitutto preservazione della sua consistenza biologica; è regolamentazione e difesa di tutti quei sistemi protettivi che presidiano la vita e i suoi beni elementari, la sua realtà presente e futura, le illimitate possibilità dei suoi sviluppi.

251. A questa economia generale della vita presiede lo Stato, anzitutto con la funzione che dichiara e promulga il diritto; funzione ch'è stata quasi sempre considerata, per la sua necessità, come coessenziale e persino coestensiva con l'idea di Stato. Infatti il diritto è sin dalle origini riconoscimento e tutela del valore assoluto della vita, dapprima nella ristretta sfera dei soggetti liberi ed eguali, ai quali era garantito, sempre a titolo universale, il privilegio di realizzare il pieno valore umano; indi è venuto evolvendo nel senso di estendere gradualmente il sistema protettivo a tutti i soggetti umani, senza più distinzione, col rendere al tempo stesso il sistema quanto più rigoroso e sensibile.

Alla medesima economia politica della vita, amministrata dallo Stato, debbono ascriversi anche le cosiddette « funzioni sociali » dello Stato, di cui i tradizionalisti dello *Stato-diritto* stentarono a riconoscere la legittimità, e che oggi si accrescono ed

allargano sempre più, fino a comprendere non soltanto la pubblica sanità e incolumità, non soltanto l'istruzione e l'assistenza, non soltanto i servizi pubblici delle comunicazioni e dei trasporti; ma la stessa *economia dei beni*, regolata, diretta e protetta.

E all'economia politica della vita pertiene anche la difesa armata, funzione primordiale dello Stato, e quel tragico parodosso ch'è la guerra, misticismo in grande stile, premio di assicurazione che il presente paga in sangue e vite e beni al futuro d'una intera collettività, in un bilancio che solo la storia può, se può, fare.

252. L'economia della vita, sì nelle funzioni politiche, sociali e giuridiche dello Stato, sì nelle più ampie ma non meno energiche guide della morale sociale e della coscienza religiosa, appartiene nel suo spirito e nelle sue grandi direttrici all'*escatologia umana*, a un regno di fini, comunque definito. Nel suo fondamentale schematismo teleologico, cioè di relazione da mezzo a fine, è *funzione categorica ordinante* e per questo può comporsi con tutti *i tipi e schemi d'ordine* via via creati, messi alla prova, corretti, sostituiti.

L'*ordine* è vincolo spirituale, è limite, è proporzione, è inpulso, Come *legge di aggregazione e di convergenza* domina non meno sulla molteplicità dei soggetti, che nell'intimità delle coscienze e ne ispira le valutazioni e le opere.

Infatti, l'abbiamo visto, tutti i processi costitu-

tivi di valori e di realtà umane sono *sistemi ordinati* di attività, cioè d'impieghi coscienti e volontari delle forze della vita; o che l'ordine diventi esigenza tecnica pei beni da conquistare, o si concreti in una norma giuridica da osservare, o s'ispiri a un superiore ideale politico, o derivi da un principio etico, o obbedisca a una intima subordinazione religiosa verso l'Assoluto, o infine investa le stesse funzioni creatrici della poesia e dell'arte, con quel rigore addirittura stoico che Leonardo raccomandava al pittore.

Chè se l'individuo avverta la disciplina del lavoro come una pena, la norma giuridica come una prigionia, il comando politico come una sudditanza, la legge morale come una catena al piede e dalle intuizioni religiose rifugga come da un incubo pauroso e l'arte confonda col gioco e col chiasso, ciò può voler dire due cose: o che la coscienza del singolo è immatura per far propri gli schemi d'ordine fra cui vive e opera; o che i tipi e modelli d'ordine imperanti non sono ancora i meglio appropriati al bisogno di progressiva edificazione delle forze umane.

Nel dubbio l'ordine, ch'è prodotto di selezioni ed esperienze millenarie, dev'essere preferito e mantenuto, contro la tendenza della volontà incomposta, sommariamente svalutatrice, che nell'urto perde la nozione di quanto v'è già di costruttivo e di liberatore nella tradizione: nella tecnica economica, nell'ordine giuridico, in un proprio sistema politico, nei comandi etici, in un rapporto attivo

con l'Assoluto, nel travaglio disciplinato che si richiede per l'invenzione d'un vero valore di poesia e d'arte.

L'ordine è un codice che la spiritualità ha dato a se stessa. È riformabile. Ma se tutti i tipi d'ordine dovessero scadere, la spiritualità pure scadrebbe. Questo sentono le coscienze spiritualmente più progredite nell'avvertire i comandi dell'ordine come comandi interiori, e le violazioni dell'ordine come una trasgressione peccaminosa e rimordente.

253. Al paragone delle infinite possibilità umane, astrattamente concepibili, l'ordine codificato per lunghissime serie di esperienze e di scelte innumerevoli ha un *ufficio medio-statistico*. Esso rappresenta la più ampia funzionalità e tutte le corrispondenti variabili interne compatibili col sistema relazionale dominante. Di qua dall'ordine sono le possibilità protette. Di là le deviazioni arbitrarie e vietate. È questo il significato del ciceroniano: *sub lege libertas* e della memorabile sentenza di Livio (Hist. 2,1): *In libero populo imperia legum potentiora sunt quam hominum*. La *certezza della legge* è la vera conquista dei popoli liberi. Fu quella la conquista veramente eroica, che fece grande il popolo romano e degno di comandare al mondo. « *Soli* ferme in Orbe terrarum Romani heroicos mores *legibus* domi, virtute foris et ideo virtute foris quia legibus domi *custodiere;* eaque custodia communia heroum *iura* fecere propria et quia custodiendo fecere propria Romani *heroës gentium fue-*

re », sentenziò G. B. Vico.

Nell'ambito sufficientemente ampio delle *possibilità medio-statistiche* garantite dall'ordine, l'economia della vità è grosso modo assicurata. Non certo mai definitivamente, perchè le basi di essa si spostano di continuo, sia col variare dei volumi demografici, sia col mutare delle circostanze generali; e questo preme sull'ordine costituito, determina rotture, squilibri conflitti transitori, finchè un nuovo schema d'ordine non apra nuove vie alla vita in sviluppo.

L'anelito alla libertà non è infatti che un aspetto della potenza umana in aumento. Al di sotto dei livelli umani già garantiti dall'ordine i conati di esenzione sono volgarità, arbitrio, capriccio, libidine. « L'animo nobile, diceva Goethe, tende spontaneamente all'*ordine* e alla *legge* ».

Se è vero che nulla v'ha di più specificamente umano, di più prezioso al mondo, della spiritualità creatrice, che si contrappone originalmente a tutte le dipendenze obbiettive, è anche caratteristico, che le più alte creazioni dello spirito sono intimamente improntate a un'idea d'ordine, fin nelle più accese regioni della fantasia e nelle proiezioni sullo schermo dell'irrealtà poetica: i tre regni di Dante, i Trionfi di Petrarca, il mondo fiabesco di Ariosto, il Paradiso Perduto di Milton, il nuovo impero del goethiano Faust.

Sapientis est ordinare, insegnò San Tommaso. E la saggezza stoica compendiò nel comandamento: « Abstine et sustine » di Epitteto la più alta espres-

sione della libertà, e vide nell'obbedienza attiva al divino lógos ch'è in noi la potenza della nostra edificazione.

La quale potenza si esprime nella rinunzia volontaria, non meno che nell'acquisto; nel sacrificio di chi vita rifiuta, non meno che nella vittoria empirica. La rinunzia è potenza perchè è libertà ed è libertà perchè è potenza; medesimamente l'eroismo è potenza-libertà, il sacrificio è potenza-libertà: capacità di vincere con una opzione eroica, liberatrice, tutte le opposte condizionalità e limitazioni e dipendenze interiori ed esteriori.

Il problema del sacrificio è insolubile finchè si rimane al tanto e quanto dei valori empirici particolari. Dev'essere invece visto in questa più profonda relazione con la totalità della vita e dei suoi valori empirici e metempirici, la quale è relazione con l'*assoluto*. Perchè non si può rinunziare alla vita puntando sulla vita. Il sacrificio totale e senza compensi empirici confessa una realtà che trascende la vita. E vuol dire che ci dev'essere oltre all'*economia naturale un'economia trascendentale della vita*.

254. L'*ordine* è anche un vincolo di pace. Esso rende possibile l'accrescimento *solidale* di tutte le potenze in sviluppo col concorso generale d'una mutua interdipendenza e assistenza, anche nel pluralismo di processi elettivi diversi, ma compatibili fra loro e col sistema che compongono.

C'è infatti, lo abbiamo visto, un bisogno di so-

cialità nello stesso differenziamento spirituale, che esige a sua compensazione una riassociazione proporzionata all'originalità dei valori.

Ma c'è una funzione economica fondamentale nell'ordine che unifica non soltanto gli spiriti elettivamente, anzi tutte le vite in un vincolo indefettibile per la cultura associata di utilità mediostatistiche giudicate necessarie. Questa è la ragione del processo storico che ha portato a solidarizzare in un medesimo tipo d'ordine volumi umani ognora crescenti.

Già il diritto è un vincolo di pace tra gli uomini. Ciò ch'è giuridico è pacifico, anche se non sembri giusto. E il progresso del diritto consiste anche nel dare carattere di obbligatorietà a vincoli reputati prima soltanto discrezionali e optativi.

Il progresso si è poi manifestato nella storia delle nostre collettività in un triplice senso: 1°) nell'accogliere quante più genti sotto lo stesso regime d'imperio (formazione delle grandi potenze col successivo integrarsi dei comuni in signorie, delle signorie in principati, dei principati in regni, di regni e colonie in più vasti imperi); 2°) con l'estendersi della funzione associativa e protettiva del diritto oltre le frontiere dei singoli Stati, com'è evidente nelle formule del romano ius gentium (pacta servanda sunt, ecc.) e in quell'importantissimo capitolo di diritto internazionale, cui il genio italiano ha collaborato da Alberico Gentili a P. S. Mancini: il *diritto internazionale privato;* 3°) col progressivo assimilarsi delle varie legislazioni, che si

vanno sempre più uniformando a princìpi comuni, come in quel diritto mediterraneo, ch'è stato cura somma di Vittorio Scialoia.

255. L'ideale di una pace giuridica nella *societas gentium maxima* o umanità non ha in sè nulla di assurdo. Esso è l'estensione di quella funzione ordinante e pacificatrice che ha già unificato e pacificato sotto un medesimo sistema di diritto genti eterogenee che prima si guerreggiavano. Nulla toglie che le sintesi pacificatrici che hanno operato nella formazione di singoli Stati si allarghino ancora attraverso unioni, leghe, blocchi ecc., a consentire un'economia della vita più generosa per tutti.

Anche sotto il semplice riguardo della economia dei beni, le economie solidali progrediscono insieme, le rivali si danneggiano. Il paese che impoverisca il suo vicino impoverisce se stesso. Le economie isolate per necessità contingenti non possono avere successi durevoli, nè mai totali.

Tanto più questo rapporto deve ravvisarsi nell'economia generale della vita e negli antagonismi distruttori. Le sintesi nazionali assicurarono la pace religiosa. Si può anche auspicare che il genio giuridico e politico del XX secolo trovi sintesi d'ordine di più ampia funzionalità, le quali assicurino la pace giusta e provvida tra nazioni diverse.

Il problema della pace è un *problema d'ordine*. Non bastano gli slanci sentimentali, nè i propositi più generosi. Nella Grande Guerra abbiamo visto

fallire fin l'autorità dei comandi divini, sui fedeli della medesima confessione religiosa schierati in campi opposti. Quale propaganda umanitaria può sperare di acquistare più autorità d'un comando divino?

La realtà storica va indirizzata con formule d'ordine tecnicamente più poderose, perchè efficienti; ed efficienti perchè penetranti più addentro nel sottile dinamismo dell'economia della vita. E l'invenzione d'una vera norma di diritto o d'un nuovo sistema politico avente sulla vita un potere effettivo e promotore, equivarrebbe a una scoperta scientifica, con in più la capacità d'incidere più a fondo nella drammatica realtà del destino dell'uomo.

256. Il progresso generale dei princìpi d'ordine non è d'altronde auspicabile solo per la pacificazione tra le genti. Esso deve inalzare a un livello superiore l'economia della vita all'interno di una medesima collettività storica, col reprimervi anzitutto quegli antagonismi, quelle intolleranze e lotte coperte ed esplosioni criminogene, che sono anch'esse una forma latente di guerra, uno sfogo d'istinti belluini trasformati, non domati.

Inoltre è da tenere ben presente, che gli schemi d'ordine rigidi oltre il limite della stretta necessità amplificano fittiziamente in pura perdita la nozione del male e la coscienza della colpa, con un risultato positivamente nocivo sui naturali differenziamenti e accrescimenti della vita. Sopprimere i comandi inutili o inutilmente oppressivi significa

far scemare la somma del male nel mondo.

Infine è da promuovere un sentimento di socialità, di più in più fattiva, che la ragione può convincere a magnanima larghezza e la simpatia può portare a calore di sangue: socialità che dovrebbe togliere a propria insegna la formula attribuita a S. Agostino e ch'egli, se non disse, avrebbe potuto dire: « in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas ».

Capitolo XX

FILOSOFIA PERENNE

257. Tutte le esperienze da noi analizzate, dalle più semplici reazioni teoretiche alle più complesse sintesi costruttive di valori umani coltivati da intere collettività e soverchianti gli evi, ci hanno rivelato una loro relazione costante con un *quid d'in sè*, di *reale in senso assoluto*, che trascende e trascenderà sempre qualsiasi relazione sperimentata. Lo abbiamo denominato, a seconda della natura delle esperienze, nell'ordine teoretico: l'*assoluto* (ciò ch'è vero per qualsiasi sistema di riferimenti); nell'ordine ontologico: il *trascendente;* nell'ordine religioso: il *sovrannaturale, Dio.*

Questa relazione appartiene anzitutto alla vita e a tutti i suoi processi particolari. Nè c'è forza umana che possa spostare il problema della vita da questi termini insopprimibili, inalterabili, riemergenti con un'imponenza categorica in ogni nostro pensiero, in ogni nostra azione.

La *realtà* non è nè un dato, nè un fatto, *è un*

problema, nel duplice inscindibile senso empirico e metempirico, e i processi per attingerla si dilungano in un intrico di vie e viuzze piene di rischi, che possono chiudersi inesorabilmente a ciascuna svolta o protrarsi in direzioni delle quali non si vede la fine.

Alla formula tautologica della Scuola: *verum est id quod est* noi abbiamo sostituito: *verum est id quod fit*: la verità si fa, si edifica giorno per giorno, ora per ora, con elaborazioni che richiedono in ogni caso rielaborazioni; con la convinzione della parzialità e insufficienza e provvisorietà di tutte le sintesi « umane troppo umane », convinzione accompagnata dall'ansietà personale e collettiva di ricominciare e di avanzare. Perchè tutto dev'essere conquistato e riconquistato. La verità, il valore umano, la bontà, la giustizia, il diritto, la potenza, la bellezza, il regno dei cieli... o sono la conquista d'ogni momento o non sono. Ma quando sono, non c'è realtà più salda, più resistente e più bella.

Questa via eminente della verità è lastricata di errori. L'errore è il Calvario dell'umanità, calvario di espiazione e di redenzione. Ascenderne l'erta fatale bisogna, sotto il peso delle miserie e dei dolori che l'errore porta con sè; salire pazientissimamente, fra continui ostacoli impensati, superandoli nello stento con coraggio, con estro, con umiltà, con sacrificio: non v'è altro cammino per la progressiva edificazione umana, nè un passo solo può esservi risparmiato.

E l'errore fa nella vita come l'aratro nei campi,

strazia e feconda. La verità e la potenza crescono in questi solchi.

L'uomo sconta l'errore in tanto dolore e in tanta miseria. Miseria e servitù e morte sono il frutto dell'ignoranza e dell'incapacità di comandare alla realtà ch'è in noi e fuori di noi. Miseria e lutti e rovine semina questo piccolo senno umano che vuol reggere le umane sorti e non sa essere veridico nè giusto, non sa risolvere in equa e proficua solidarietà i problemi dell'esistenza personale e collettiva. Miseria spirituale e scadimento di tutte le attività umane umiliate e disperse, è il retaggio del pensiero che aberra e annaspa, per ignorare i propri reali limiti e poteri.

All'errore e al male si contrappone lo sforzo, quando vittorioso, quando no, meritorio sempre, di produrre *valori di verità* più approssimati, più comprensivi, più atti a dominare in noi e fuori di noi la sfuggente condizionalità dell'accadere, per fondarvi valori originalmente umani, non effimeri, capaci di sfidare il tempo e la morte. Questa spiritualità costruttrice, nelle sue manifestazioni più rozze e più raffinate, più ingenue e più dotte, è il filo aureo onde sono collegate insieme le esperienze più degne dell'umanità, anche se appariscano nella loro concretezza remote, diverse e avverse.

L'ignoto eccede il noto e lo eccederà sempre, proprio nei massimi problemi. Solo l'azione, e meglio ancora l'azione creatrice di valori, tronca il dubbio e supera a suo modo, ma anche a suo rischio, tutte le limitazioni del non sapere. Con essa l'uomo ten-

ta le sue possibilità attuali, esperimenta in ogni senso le proprie definizioni e ipotesi e, dove riesca, riscuote il premio in valori di vita, di più vita.

Vitam extendere factis diviene così l'insegna del viver pieno, strenuo, atletico, agonale, veramente capace di acquisti; vita eroica quanto più nuova e cosciente di sè; vita che non conosce soste, e a continue riprese, in riaccesi impeti di ambizione spirituale, che è anche ardore di rivelazione, si cimenta ognora, in un travaglio che custodisce il più intimo segreto del creare, col noto, con l'ignoto, con l'errore e con la verità.

Ritorna alla mente l'analogia col viaggio dantesco. L'uomo che ha vòlte le spalle alla selva selvaggia degli errori e delle colpe, e vede innanzi a sè il dilettoso monte rivestito della luce della verità e della perfezione, s'illude di poter giungere al sommo per la via più diritta, più breve, più facile. E no. Egli deve tener un più aspro viaggio: quello in cui l'umano spirito confessa ed espia tutti gli errori e tutte le colpe e se ne monda. E neanche allora potrà confondersi a un tratto con la sorgente suprema della luce, ma accostarvisi solamente, per gradi, di cielo in cielo.

Non in una favolosa e magica palingenesi momentanea si redime l'umanità: ma nel lavoro e nella pena di tutte le ore; nello sforzo associato di tutti e di ciascuno: cioè a dire nella conquista graduale e solidale di uno per tutti — il dono più generoso della carità e della filantropia — e di tutti per l'uno che non è mai solo; nel processo inesauribile con

cui l'umanità tesaurizza nei secoli e nei secoli di secoli le proprie modeste verità, attraverso le esperienze più terribili e più luminose, tutte egualmente preziose, tutte egualmente necessarie.

Concludendo. La *realtà-problema* non è scetticismo, nè soggettivismo, ma *posizione critica* (teoreticamente la sola rigorosa) ed *eroica*: di lavoro, di combattimento, di responsabilità, dove ogni premio dev'essere meritato e ogni avanzamento è un premio, ogni errore ha il suo castigo.

Dalla *realtà-problema* scaturisce per un attivismo sperimentale e integrale senza tregua: la *realtà-scoperta*, la *realtà conquista*, la *realtà-creazione*;

la *realtà-scoperta*, la *scienza*;

la *realtà-conquista*, la *tecnica*, in tutti i suoi momenti e aspetti, dall'economia al diritto, alla politica, alla sanità, all'educazione, a tutti i modi del viver civile;

la *realtà-creazione*, la *poesia* e l'*arte*, fiori della vita dei valori umani;

e infine, rivelazione suprema, la *realtà-Soprannaturale*, sintesi di tutte le scoperte, conquiste e creazioni: *Assoluto trascendente*, *idea di Dio*, *religione*.

Su per gli ardui gradi di questa scala di luce l'ontologia umana diventa una cosa seria. Capovolgete i termini e tutto diventa piatto, superficiale, una inutile duplicazione, un fare a rimpiattino tra due che si conoscono già, o una vessazione crudele.

258. Il *problema del trascendente* incombe sulla vita, che deve vivere di continuo « la metafisica del fatto empirico »; epperò sovrasta su tutte le attività riflesse della mente e quindi tanto sulla *scienza*, quanto sulla *filosofia.*

Nella scienza l'attività riflessa del concettualizzare raggiunge il massimo rigore consentitole di procedimenti e di controlli e il corrispondente potere di direzione tecnica sulle esperienze. Con essa l'uomo di cultura europea o europeizzata si rende in grado di compiere le integrazioni concettuali più vaste e dinamiche e di assumere entro certi limiti il comando meglio accentrato e consapevole delle esperienze. Ma tutte le tesi scientifiche si arrestano al limitare del concetto stesso di *realtà*, senza riuscire a svelare l'enigma d'una sola vicenda. In questa impotenza del processo scientifico, si denuncia l'insufficienza della condizionalità fenomenica a spiegare se stessa; ben più: a produrre se stessa. Il postulato della trascendenza è dunque *in re ipsa*, anche per il problema del sapere scientifico.

Noi abbiamo dichiarato che la scienza non può continuare a ignorare questa sua relazione col trascendente, senza amputare il proprio stesso problema, ch'è il problema della realtà; abbiamo messo in chiaro che tutte le nostre categorie, di cui la scienza non può non fare uso, adombrano già il significato trascendentale di qualunque relazione sperimentata, e che ogni esperimento dà sempre una qualche risoluzione a incognite di equazioni trascendentali; abbiamo additata l'opportunità di fare

anche nel processo privilegiato della scienza un impiego prudente, avveduto, sperimentale d'ipotesi trascendentali sapientemente scelte; abbiamo infine puntato sull'*unità del processo teoretico*, onde scienza e filosofia costituiscono due momenti d'uno sforzo solo.

Non un sol fenomeno, per fugace ed ovvio, sfugge al problema del suo significato ontologico.

In questa posizione del problema, filosofia e scienza compongono un processo unitario, ed è stolto volerle separare o contrapporre. Nè in questo loro comune lavoro, vòlto a decifrare le incognite dell'accadere naturale e umano, è sempre possibile di distinguere nettamente attribuzioni e strumenti. Come sul campo di battaglia accade che le competenze e le gerarchie si spostino e si confondano; così pure avviene sovente che siano affrontati utilmente in sede scientifica grossi problemi filosofici, mentre la filosofia interviene a sua volta a raddrizzare e ad armare meglio il lavoro scientifico.

Non si tratta del resto di affermare nè un primato filosofico, nè un primato scientifico, nè tanto meno il primato di questa o quella singola disciplina, fosse pure la matematica o la fisica o la psicologia; ma di riconoscere l'identità fondamentale del problema ontologico, comunque esaminato in ciascuna sede sotto vari aspetti; e l'irrecusabile solidarietà di tutto il lavoro speculativo, scientifico e finanche tecnico.

259. Meno che mai il problema del trascendente può essere radiato o girato dalla filosofia. Esso è il

problema dei problemi della filosofia, e precisamente di quella *filosofia delle filosofie*, che noi chiamiamo *filosofia perenne*.

Col quale titolo vogliamo indicare non esattamente la filosofia così denominata con soverchie restrizioni dalla Neoscolastica; e neppure quell'altra così denominata con soverchia latitudine da Leibniz, che ne fece una specie di addizione di verità parziali racchiuse nei diversi sistemi e nelle diverse professioni di fede.

Intendiamo invece indicare esattamente la somma di tutti gli sforzi continui e progressivi, ancorchè separati, che il pensiero umano ha compiuto e viene compiendo nei secoli e nei millenni di fronte al *problema del Trascendente*.

La *philosophia perennis* secondo questa veduta si compone come un *continuo superiore* su tutti i processi scientifici e speculativi ontologicamente orientati, e quindi sulle scienze e sulle filosofie particolari; inoltre come un *continuo* non solo sui processi teoretici, ma su tutte le funzioni assiologiche e costruttive di realtà.

Infatti il problema della realtà è la *comune generatrice* di tutte le possibile orientazioni del pensare e dello esperimentare umano in senso ontologico.

È il problema di una vera realtà, che riceve e raccoglie conferme, rettificazioni, ispirazioni, sviluppi da tutti i processi ontologizzanti, i quali compongono un *insieme* che, nella sua stessa persistente relatività umana, è *progressivamente assoluto*.

Nel riferirci a tali processi non intendiamo per

altro limitarci ai soli casi insigni e illustri, perchè nel più ampio sistema di realtà che la spiritualità viene edificando la più modesta forma di fedeltà politica o la più umile esperienza religiosa o la più ingenua espressione della coscienza morale o la più rozza proiezione poetica posseggono un valore probante impareggiabile; mentre anche le creazioni più eccelse ricevono un crisma di perennità nella più vasta circolazione anonima del consenso universale.

Accettata francamente dalla vita la relazione col Trascendente, la filosofia in tutto il suo travaglio secolare multiplo, con le sue inevitabili discontinuità e proficue dissensioni, acquista *unità* persino retrospettivamente; tanto più in quella propedeutica generale ch'è la *filosofia critica*, da noi elevata a programma e ribattezzata *sistema dei problemi*. Invero tutti i problemi, considerati in funzione della realtà assolutamente intensa, acquistano ordine, coerenza e gerarchia. L'unità filosofica è nei problemi, non nelle dottrine. Le dottrine ci separano. I problemi ci uniscono,

Nel passaggio poi dalla *filosofia critica* alla *filosofia sintetica*, cioè all'*ideazione ipotetico-costruttiva*, la filosofia perenne diventa *scienza delle idee*, le quali, abbiamo visto, sono sintesi di vita, con cui l'uomo tenta di stabilire punti di contatto con l'Assoluto, e di organizzare l'esperienza nelle sue relazioni con l'Assoluto.

Così intese le idee non sono più proprie di una filosofia che di un'altra (per es. a quale appartiene

l'idea di Dio? a tutte!); nè sono classificabili come idee filosofiche o scientifiche, ecc.; esse sono puramente e semplicemente idee, sintesi supreme dotate d'un incomparabile potere di disciplina; d'un potere che sottomette e affranca, vincola e redime, e infine promuove, insieme afforzandola e liberandola, l'umana realtà in un ordine intrinseco di realtà assolute.

La relazione con l'Assoluto che noi abbiamo incontrato al fondo di tutti i processi analizzati, dai teoretici ai costruttivi; al fondo di tutta l'economia della vita e delle imprese ordinatrici, edificanti della scienza, del diritto, della politica, della morale, della poesia, della religione, di tutte, insomma, le funzioni e ambizioni della spiritualità creatrice; tale relazione è il piano d'incontro di tutte le più diverse confluenze mentali e attività realizzatrici; è la terraferma da cui sono partite e potranno mai partirsi le più avventurose spedizioni spirituali, comunque dirette, intimamente associate, onde si sono rese e si renderanno possibili le progressive rivelazioni dell'Assoluto nel mondo umano.

Corrono per tutto sentieri verso l'Assoluto e tutti vi s'incontrano. La convinzione di questo singolarissimo fatto, che solo la filosofia perenne può pienamente illuminare, basterebbe da sola a pacificare ognuno col proprio destino e a rivelare l'intima solidarietà dei destini umani particolari.

260. Il piano filosofico, intrinsecamente scientifico e speculativo, che risulta da tutto il nostro

studio, è frutto d'una nostra conquista personale, ma ha il privilegio di procedere, senza essersene fatto un proposito, nella direzione costante della quasi millenaria filosofia italiana, che può dirsi tutta una serie di tappe della *filosofia perenne*, com'è da noi intesa.

Tale infatti la filosofia di S. Anselmo, che moveva dal mistero alla scienza, *per fidem ad intellectum*, voleva essere *fides quaerens intellectum*. E la filosofia di S. Tommaso, che non ammetteva che fosse neppure concepibile un disaccordo fra il *lumen naturale* e il *lumen supernaturale intellectus* e volle dimostrare come tutta la scienza del suo tempo si conciliasse con la Rivelazione. E la filosofia di Dante, che dichiarava impossibile ogni avanzamento umano nella via della salvazione senza la vòlta e della chiave bianca, l'autorità della scienza, e della gialla, l'autorità della fede. Tale ancora la filosofia di Leonardo, che vedeva dovunque « divine proporzioni » e rilevava le impronte miracolose di Dio in ogni necessaria relazione tra causa ed effetto. Tale ancora la filosofia di Galilei, che primo osò misurare i cieli, ma leggeva adorando il libro geometrico della natura; e di Vico che coglieva nelle leggi della « storia assoluta » la rivelazione del Trascendente nel mondo umano; e di Galluppi che riaffermava su basi critiche « la teoria della ragione comune degli uomini » liberandola dai « sofismi dell'empirista non meno che del razionalista »; e di Romagnosi che conteneva le ambizioni della scienza nei limiti degli « assiomi medi »

e riservava la sfera delle cause prime e delle ragioni ultime alla fede; e di Rosmini che cercava di dare un fondamento comune alla scienza e alla metafisica; e di Gioberti, per cui « Dio crea l'uomo e l'uomo ricrea Dio ».

Ma anche quando più modesti intelletti speculativi italiani non sono riusciti a stabilire una comunicazione tra scienza e fede, come un Giovanni da Brescia o un Pomponazzi o un P. Secchi, si sono adagiati nel principio della « doppia verità » pur di non intaccare il convincimento e il sentimento del mistero.

Queste le caratteristiche essenziali della mente italiana, che sa esser positiva quant'è metafisica e metafisica quant'è positiva; capace di dominare la sterminata condizionalità dei fatti con indagini pazienti ed esatte e d'invadere con la vis speculativa d'un S. Agostino le sfere supreme dell'assoluta Trascendenza e accostarsi a Dio; ma anche ridiscenderne con la saggezza fatta di ardore e di positività dei legislatori d'anime, da S. Francesco a S. Giovanni Bosco.

Oggi la filosofia italiana armata di nuovi poteri tecnici, arricchita di esperienze inaudite senza esempio nella storia degli evi, ispirata alla coscienza delle sue responsabilità verso la Nazione e il mondo civile, riprende il suo secolare lavoro in servigio della spiritualità ordinatrice e creatrice, in obbedienza al singolare destino del genio italiano, ch'è di avanzare per tutti e di abbreviare la via a quanti marciano sotto la sua guida.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

Albigesi, 11.

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

V

W

Z

Nota - La compilazione di questo indice è dovuta alla cortesia del Prof. Gino Barbieri della R. Università di Cagliari, al quale l'Autore rivolge qui sentiti ringraziamenti.

INDICE


BIBLIOTECA DELLA FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

Finito di stampare con i tipi delle Arti Grafiche Vittorio Cardin - Milano - Corso 28 Ottobre N. 75 il 28 agosto 1939-XVII

Printed in Italy


A TE CONVIEN TENER ALTRO VIAGGIO